

سَلَامٌ عَلَيْكَ يَا مُجَلِّدَ الْحَقِّ

اخلاق نقوما حسن

بمعنی

ارسطاطالس کی کتاب ”نقوما حسن“ علم تہذیب اخلاق میں
ہے۔ ای۔ سی۔ ویلڈان ڈی۔ ڈی کے انگریزی ترجمہ کا اردو ترجمہ

ان

مولوی مرزا محمد ہادی صاحب بی۔ اے

رکن شعبہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ سرکار عالی
۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع مطبعہ دارالعلوم دیوبند

یہ کتابیکلین اینڈ کمپنی کی اجازت سے جن کو
حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ کر کے
طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین بحال و نقو مابہ

[illegible]

نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
۱۱	مقالہ ادبی	۱۲	باب	۱۳	مقالہ دوم	۱۴	باب	۱۵	باب
۱۶	باب	۱۷	باب	۱۸	باب	۱۹	باب	۲۰	باب
۲۱	باب	۲۲	باب	۲۳	باب	۲۴	باب	۲۵	باب
۲۶	باب	۲۷	باب	۲۸	باب	۲۹	باب	۳۰	باب
۳۱	باب	۳۲	باب	۳۳	باب	۳۴	باب	۳۵	باب
۳۶	باب	۳۷	باب	۳۸	باب	۳۹	باب	۴۰	باب
۴۱	باب	۴۲	باب	۴۳	باب	۴۴	باب	۴۵	باب
۴۶	باب	۴۷	باب	۴۸	باب	۴۹	باب	۵۰	باب
۵۱	باب	۵۲	باب	۵۳	باب	۵۴	باب	۵۵	باب
۵۶	باب	۵۷	باب	۵۸	باب	۵۹	باب	۶۰	باب
۶۱	باب	۶۲	باب	۶۳	باب	۶۴	باب	۶۵	باب
۶۶	باب	۶۷	باب	۶۸	باب	۶۹	باب	۷۰	باب
۷۱	باب	۷۲	باب	۷۳	باب	۷۴	باب	۷۵	باب
۷۶	باب	۷۷	باب	۷۸	باب	۷۹	باب	۸۰	باب
۸۱	باب	۸۲	باب	۸۳	باب	۸۴	باب	۸۵	باب
۸۶	باب	۸۷	باب	۸۸	باب	۸۹	باب	۹۰	باب
۹۱	باب	۹۲	باب	۹۳	باب	۹۴	باب	۹۵	باب
۹۶	باب	۹۷	باب	۹۸	باب	۹۹	باب	۱۰۰	باب

[illegible]

نفاذ	تعارفات	۱۔	مضامین	صفحہ نمبر	نفاذ	تعارفات	۱۔	مضامین	صفحہ نمبر
۱	۲	۳	۴	۵	۱	۲	۳	۴	۵
۴۴	مقالہ	باب ۹	کمینہ پن - غرور -	۱۳۰	۴۴	مقالہ	باب ۹	اور ظلم کی پہلی عدالت -	۱۳۰
۴۵	چہارم	باب ۱۰	نیکی کی حالت -	۱۳۲	۴۵	جزئی عدالت کی دو			۱۳۲
			(عزت سے جبکہ	۱۳۳		قسمیں -			۱۳۳
			کم تعلق ہے) -	۱۳۳		تفصیلی عدالت -	باب ۱۱		۱۳۳
۴۶		باب ۱۱	حلم یا خوشخوئی -	۱۳۴	۴۶	تفصیلی عدالت -	باب ۱۱		۱۳۴
۴۷		باب ۱۱	خوشامدی ترش	۱۳۴	۴۷	مکانات تینا سبکداتا	باب ۱۱		۱۳۴
			مزاجی یا شانوی -	۱۳۴		روپیہ -			۱۳۴
			خوشامد -	۱۳۸		عدالت ایک	باب ۱۱		۱۳۸
۴۸		باب ۱۱	ادعا	۱۳۹	۴۸	اوسط -			۱۳۹
۴۹		باب ۱۱	لاف زنی تسخیر -	۱۴۰	۴۹	سیاسی عدالت -	باب ۱۱		۱۴۰
			شرم -	۱۴۱		عدالت آقا اور			۱۴۱
۵۰		باب ۱۱	عدل اور ظلم کے	۱۴۲		غلاموں کی اور باپوں			۱۴۲
۵۱	مقالہ	باب ۱۱	مختلف معنی -	۱۴۳		اور ان کی اولاد کی -			۱۴۳
۵۲	پہنچم	باب ۱۱	عدل اور ظلم کے	۱۴۴		سیاسی عدالت			۱۴۴
			مقامات -	۱۴۵		(۱) طبیعی (۲) وضعی -			۱۴۵
۵۳		باب ۱۱	عدل اور ظلم کے	۱۴۶		ارادی صفت عادلانہ			۱۴۶
			مقامات -	۱۴۷		اور ظالمانہ فعل کی -			۱۴۷
۵۴		باب ۱۱	عدالت باعتبار	۱۴۸		فعل ارادی - غلطی			۱۴۸
			جزو فضیلت کے -	۱۴۹		سود آفاق - غلطی			۱۴۹
			ظلم جزو ذالت	۱۵۰		امکان ظلم کے	باب ۱۱		۱۵۰
			کی حیثیت کے -	۱۵۱		برداشت کا			۱۵۱
۵۵		باب ۱۱	دو قسمیں فضیلت	۱۵۲		بالا راہ -			۱۵۲

نمبر	صفحہ	نمبر	صفحہ	مضامین	نمبر	صفحہ	نمبر	صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹
۶۲	مقالہ	باب	ضرر ہینانا	۱۹۶	۶۱	۱۹۷	۶۲	۱۹۸
۶۳	مقالہ	باب	عدالت کی شکل	۱۹۷	۶۱	۱۹۸	۶۳	۱۹۹
۶۴	۵	باب	نصرت	۱۹۸	۶۱	۱۹۹	۶۴	۲۰۰
۶۵	۵	باب	خودکشی ظلم	۱۸۴	۶۱	۱۸۵	۶۵	۲۰۱
۶۶	مقالہ	باب	بڑایت خود	۱۸۹	۶۱	۱۹۰	۶۶	۲۰۲
۶۷	مقالہ	باب	اوسط کی تعریف	۱۹۰	۶۱	۱۹۱	۶۷	۲۰۳
۶۸	مقالہ	باب	عقلی فضائل یا طوق	۱۹۱	۶۱	۱۹۲	۶۸	۲۰۴
۶۹	۵	باب	اور غیر نا اہل اور اہل نفس	۱۹۲	۶۱	۱۹۳	۶۹	۲۰۵
۷۰	۵	باب	کے تقسیم نفس کے	۱۹۳	۶۱	۱۹۴	۷۰	۲۰۶
۷۱	۵	باب	جسز و نا اہل کی	۱۹۴	۶۱	۱۹۵	۷۱	۲۰۷
۷۲	۵	باب	ان میں۔ (۱) اعلیٰ جز	۱۹۵	۶۱	۱۹۶	۷۲	۲۰۸
۷۳	۵	باب	استنباطی جز	۱۹۶	۶۱	۱۹۷	۷۳	۲۰۹
۷۴	۵	باب	تعمیلی عمل اور حقیقت	۱۹۷	۶۱	۱۹۸	۷۴	۲۱۰
۷۵	۵	باب	کا احساس۔ فہم	۱۹۸	۶۱	۱۹۹	۷۵	۲۱۱
۷۶	۵	باب	صدق کا فعل ہے	۱۹۹	۶۱	۲۰۰	۷۶	۲۱۲
۷۷	۵	باب	عقل کا خواہ اخلاقی	۲۰۰	۶۱	۲۰۱	۷۷	۲۱۳
۷۸	۵	باب	ہو یا خواہ نظری	۲۰۱	۶۱	۲۰۲	۷۸	۲۱۴
۷۹	۵	باب	اخلاقی مقصد صلی	۲۰۲	۶۱	۲۰۳	۷۹	۲۱۵
۸۰	۵	باب	محرم عمل کا ہے	۲۰۳	۶۱	۲۰۴	۸۰	۲۱۶
۸۱	۵	باب	موجد و پیدا کنندہ	۲۰۴	۶۱	۲۰۵	۸۱	۲۱۷
۸۲	۵	باب	اخلاقی غرض کا مقصد و جو	۲۰۵	۶۱	۲۰۶	۸۲	۲۱۸
۸۳	۵	باب	گذر گیا وہ نہیں ہو سکتا	۲۰۶	۶۱	۲۰۷	۸۳	۲۱۹
۸۴	۵	باب	بد اخلاقی کی سیرت	۲۰۷	۶۱	۲۰۸	۸۴	۲۲۰
۸۵	۵	باب	رذالت بے اعتدالی	۲۰۸	۶۱	۲۰۹	۸۵	۲۲۱
۸۶	۵	باب	بہیمیت، فسق	۲۰۹	۶۱	۲۱۰	۸۶	۲۲۲
۸۷	۵	باب	و منجور	۲۱۰	۶۱	۲۱۱	۸۷	۲۲۳
۸۸	۵	باب	اعتدال اور	۲۱۱	۶۱	۲۱۲	۸۸	۲۲۴

نشان	مضامین	نشان	مضامین	نشان	مضامین	نشان	مضامین	نشان	مضامین
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
۹۳	مقالہ ہشتم	باب	دوستی یا محبت پر (۱) ۲۶۴ تا ۲۶۵ (۲) طبعی ہونا چاہیے (۳) اتفاقی شریف ۲۶۵	۲۶۴	دوستی یا محبت پر (۱) ۲۶۴ تا ۲۶۵ (۲) طبعی ہونا چاہیے (۳) اتفاقی شریف ۲۶۵	۲۶۴	دوستی یا محبت پر (۱) ۲۶۴ تا ۲۶۵ (۲) طبعی ہونا چاہیے (۳) اتفاقی شریف ۲۶۵	۲۶۴	دوستی یا محبت پر (۱) ۲۶۴ تا ۲۶۵ (۲) طبعی ہونا چاہیے (۳) اتفاقی شریف ۲۶۵
۹۴	باب	دوستی یا محبت کی	۲۶۶	۲۶۶	دوستی یا محبت کی	۲۶۶	دوستی یا محبت کی	۲۶۶	دوستی یا محبت کی
۹۵	باب	مختلف اقسام کی	۲۶۹	۲۶۹	مختلف اقسام کی	۲۶۹	مختلف اقسام کی	۲۶۹	مختلف اقسام کی
۹۶	باب	کمال دوستی یا عشق	۲۶۹	۲۶۹	کمال دوستی یا عشق	۲۶۹	کمال دوستی یا عشق	۲۶۹	کمال دوستی یا عشق
۹۷	باب	دوستی یا عشق کی	۲۶۹	۲۶۹	دوستی یا عشق کی	۲۶۹	دوستی یا عشق کی	۲۶۹	دوستی یا عشق کی
۹۸	باب	دوستی یا عشق کی	۲۶۹	۲۶۹	دوستی یا عشق کی	۲۶۹	دوستی یا عشق کی	۲۶۹	دوستی یا عشق کی

[illegible]

نشان سلسلہ	مضامین	نشان سلسلہ	مضامین	نشان سلسلہ	مضامین	نشان سلسلہ	مضامین	نشان سلسلہ	مضامین
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
۱۱۰	مقام	باب	بعض استبدادی مسائل دوستی کے متعلق مختلف صورتیں	۳۱۰	۱۱۳	تھانہ	باب	یکدلی دوستی کی علامت ہے۔	۲۲۲
	نہم		۳۱۱	۱۱۴	باب	اسپنے سے زیادہ محبت کی جائے یا کسی غیر سے۔	۳۲۲	۳۲۳	۳۲۴
			۳۱۲	۱۱۵	باب	اصلی ماہیت زندگی کی۔	۳۲۵	۳۲۶	۳۲۷
			۳۱۳	۱۱۶	باب	دوستوں کی مناسب تعداد۔	۳۲۸	۳۲۹	۳۳۰
			۳۱۴	۱۱۷	باب	آیاد دوستوں کی ضرورت	۳۳۱	۳۳۲	۳۳۳
			۳۱۵	۱۱۸	باب	ایام فراغت والی ہیں	۳۳۴	۳۳۵	۳۳۶
			۳۱۶	۱۱۹	باب	یا عسرت ہیں۔	۳۳۷	۳۳۸	۳۳۹
			۳۱۷	۱۲۰	باب	میل و جل دوستی	۳۴۰	۳۴۱	۳۴۲
			۳۱۸	۱۲۱	باب	یا عشق کے لئے اصل امر ہے۔	۳۴۳	۳۴۴	۳۴۵
			۳۱۹	۱۲۲	باب	لذت	۳۴۶	۳۴۷	۳۴۸
			۳۲۰	۱۲۳	باب	نظریہ یوڈوکسس	۳۴۹	۳۵۰	۳۵۱
			۳۲۱	۱۲۴	باب	لذت خیر ہے۔ لذت اور خوبی۔ خواہش اور خوبی۔ احتجاج خلاف	۳۵۲	۳۵۳	۳۵۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ارسطاطالیس کی کتاب ”نقوما جس“

علم تہذیب اخلاق میں
مَقَالَةُ اُولٰی

بَابِ اَوَّلِ

ہر فن اور علمی تحقیق اور عمل اسکے ہر فعل اور منصوبہ کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ اسکا مقصد کوئی خوبی یا خیر ہے۔ اسی سے خیر کی کیا اچھی تعریف کی گئی ہے کہ وہ تمام چیزوں کا مقصد ہے، لیکن یہ واضح رہے کہ انجام یا اغراض مختلف ہوا کرتے ہیں کیونکہ انجام (غرض و غایت) کبھی تو فعلیتیں ہوتی ہیں اور کبھی وہ نتائج جو فعلیتوں کے ماورائے ہیں اور اس کے ساتھ ہی جہاں کہیں بعض انجام افعال کے ماورائے نتائج میں فعلیتوں سے بالاتر ہیں۔

جس طرح مختلف افعال اور فنون اور علوم ہیں اسی طرح یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اغراض بھی مختلف ہیں۔ علم طب کی غرض یا مقصد صحت ہے، جہاز سازی کا مقصد جہاز کی تعمیر ہے، علم حرب کا مقصد فتح ہے، تدبیر منزل کا مقصد دولت ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے

یہ اصطلاح مکالمات میں نیک انجام کو خیر کہتے ہیں۔ اس کا مفصل بیان متن میں موجود ہے ۱۱۰

شہسوار

خیرا علی کے
علم کا اہمیتعلم یا شعبہ
خیرا علی
علم اخلاق
ایک شعبہ
سیکھنا ہے

کہ چند فنون یا علوم ایک ہی قوت کے ماتحت ہوں مثلاً انجام سازی اور ایسے ہی دوسرے
فنون جنہیں گھوڑے کی سواری کے لئے آلات بناتے ہیں اور یہ فنون اسپ سواری
(شہسوار) کے تابع ہیں اور چابک سواری اور دوسرے فوجی افعال علم حرب کے
ماتحت ہیں اور اسی طرح دوسرے فنون و علوم دوسرے شعبوں کے تابع ہیں ان
جملہ صورتوں میں فنون یا علوم تعمیری کے مقاصد جو کچھ ہوں وہی زیادہ تر مطلوب ہیں
یہ نسبت مقاصد تابع فنون اور علوم کے اور انھیں کے لئے ان کی تلاش ہوتی ہے
اس سے ہماری حجت میں کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ غلطیتیں و لمکات، ان افعال کے
مقاصد ہوں یا لمکات کے ماوراء کوئی اور شعبہ ان علوم سے حاصل ہو چکا ذکر ہو چکا
اگر یہ سچ ہو کہ فعل کے حیر میں کوئی انجام ایسا ہو جس کو ہم اسی انجام کے لئے
چاہتے ہوں (یعنی وہ انجام مقصود بالذات ہو) اور اس کی خاطر سے اور ہر چیز
کو چاہتے ہوں یہ نہیں ہو سکتا کہ ہم جملہ اشیا کو کسی اور چیز کے لئے چاہتے ہوں کیونکہ
اگر ایسا ہو تو یہ عمل اسے غیر النہایتہ چلا جائے گا اور رہا رہا خواہش متعطل اور معطل
ہو جائیگی، یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ (مطلوب خیر) خیر یا خیرا علی ہو گا۔ کیا اس کا یہ
نتیجہ نہیں ہے کہ اس خیرا علی کا علم زندگی بسر کرنے کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے
اور اگر ہلو اس کا علم حاصل ہو تو ہم مثل کمانداروں کے ہوں گے جن کا نشانہ متعین ہو
اور ہم کو مطلوب کے حاصل کرنے کا عمدہ موقع ملے گا؟ اگر ایسی صورت ہو تو ہلو
لازم ہے کہ اس کے سمجھنے کی کوشش کریں کہ از کم بالاجال ہی سہی اسکی اہمیت
اور وہ علم یا شعبہ جس سے اس کا تعلق ہے دریافت کریں۔
ایسا معلوم ہو گا کہ یہ نہایت مستند اور تعمیری علم یا شعبہ جس کا ہے وہ علم تمدن ہے علم
یا شعبہ وہ ہے جس سے دریافت کیا جاتا ہے کہ ریاستوں میں کون سے علوم ضروری
ہیں اور کس قسم کے علوم کو سیکھنا چاہئے اور کس حد تک کن لوگوں کو سیکھنا چاہئے۔
ہم یہ بھی ملاحظہ کرتے ہیں کہ وہ شعبہ جسکی بہت قدر کی جاتی ہے مثلاً علم حرب اقتصاد فنی
اور علم بلاغت در بطور یقین، اس علم کے تابع ہیں اور چونکہ اس علم میں دوسرے

علمی علوم بکا رآمد ہیں اور اس علم کا حکم جاری ہے ایسی چیزوں پر جن کو کرنا چاہئے اور ایسی چیزوں پر جنکو ترک کر دینا چاہئے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اس علم کی غرض میں دوسرے علوم کے اغراض شامل ہیں لہذا یہ حقیقی خیر ہے بنی نوع انسان کے لئے کیونکہ اگرچہ شخص واحد کی خیر (ہیود) بعینہ ریاست کی خیر ہے لیکن ریاست کی خیر خواہ کتاب میں خواہ پرورش میں پراہتہ بڑھی ہوئی ہے۔ اور زیادہ کارل ہے درانحالیکہ شخص واحد میں بذات خود یہ شے قابل شکر گزار ہی کے ہے۔ پس یہ اشرف ہے۔ اور مزید خدائی فضیلت رکھتی ہے جب قوم یا ملک میں ہو۔ یہ امور موجودہ تحقیقات کے موضوع بحث ہیں اور یہ ایک معنی سے تمدنی تحقیقات ہے۔ مگر صورت ہذا کا بیان زیادہ تر مناسب ہوگا اگر وہ اسی صفائی سے کیا جائے جو موضوع بحث کے لئے شایاں ہو۔ کیونکہ سب مجنوں میں یکساں صحت کی توقع ایسی ہی غلط ہے جیسے کل مصنوعات سے یکساں صحت کی توقع۔ وہ چیزیں جو شریف اور عادلانہ ہیں علم تمدن میں موضوع بحث ہیں۔ مگر ان میں اس قدر اختلاف اور شک کا اظہار ہوتا ہے کہ بعض اوقات ان کے وضعی ہونے کا خیال ہوتا ہے نہ کہ ان کے قدرتی ہونے کا۔ ایسا ہی شک اچھی چیزوں میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اکثر وہ بھی مضرت ثابت ہوتی ہیں۔ ایسی صورتیں بھی ہو چکی ہیں کہ لوگ دولت سے یا جرات سے تباہ ہو گئے۔ چونکہ ہمارے موضوع اور ہمارے مقدمات اس نوع کے ہیں تو ہم کو اس پر قانع ہونا چاہئے کہ ہم حقیقت کو اجال اور اختصار کے ساتھ بیان کر دیں اور چونکہ ہمارے موضوع اور مقدمات اکثر شیعہ ہیں نہ کلیتہً تو ہم کو نتائج بھی ایسے ہی نکالنے چاہئیں جو اکثر بہ حق ہوں نہ کلیتہً جزیئی بیانات (قضایا) کو قبول کرنا درست ہے جن کا مفہوم اسی طور کا ہو۔ ایک تعلیم یافتہ شخص ویسی ہی صحت کی توقع کر سکتا ہے جس قدر موضوع کی ماہیت سے ممکن ہے۔ ظنی استدلال کو ریاضی داں کا قبول کرنا ویسا ہی ہے جیسے خطیب سے براہی ثبوت کا

۱۔ اصطلاحات کے فلسفہ کی خصوصیت ہے کہ علم اخلاق کو ایک شعبہ سیاسیات کا قرار دیتا ہے ۱۲ ترجم
۲۔ براہی استدلال وہ ہے جسکے تمام مقدمات یقینی ہوں بخلاف ظنی کے کہ اسکے جملہ مقدمات یقینی نہیں ہوتے جبکہ کل مقدمات یقینی ہوں گے تو نتیجہ بھی یقینی نکلے گا۔ اگر ایک مقدمہ بھی ظنی ہوگا تو نتیجہ ظنی ہوگا ۱۲ ترجم

طالب کرنا۔ مگر ہر شخص ایسے ہی مطالب کا فیصلہ کر سکتا ہے جن کو وہ سمجھ سکتا ہے اور جن پر حکم لگا سکتا ہے۔ جزئی مطالب کے لئے خاص تعلیم درکار ہے اور عمومی کے لئے ایسا شخص جس نے کلی تعلیم حاصل کی ہے وہی ایسے مطالب کو سمجھ سکتا ہے۔ اور ان پر حکم لگا سکتا ہے۔ اسی لئے نوجوان علم تمدن کا اکتساب کا حقد نہیں کر سکتے۔ کیونکہ انھوں نے راسخ حیات کا تجربہ حاصل نہیں کیا ہے۔ تاکہ اس علم کے مقدمات اور مطالب پیدا کر سکیں۔ اور چونکہ نوجوان اکثر شہوات کی جانب میلان رکھتے ہیں وہ ان مطالب سے استفادہ نہیں کر سکتے کیونکہ اس علم کا مقصد علم نہیں ہے بلکہ عمل ہے۔ فقہ مطالب سن و سال پر موقوف نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ عمر زیادہ ہو مگر سیرت طفلانہ۔ یہ نقص جبکہ یہاں بیان ہوتا ہے سن و سال پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ جاں چلن میں ہوا و ہوش کا ہونا اور مطلوبات کا پست مرتبہ پر ہونا۔ ایسے شخص کے لئے علم مفید نہیں ہے جیسے فائر عقل کے لئے بکار آمد نہیں ہے مگر وہ لوگ جن کی خواہشیں اور افعال عقل کے تابع ہیں ان کے لئے یہ علم بہت ہی قیمتی ہے۔

نوجوانانِ تقویٰ
کی تعلیم کے
لائق نہیں
ہوتے۔

لے کر کوہ کے کوہ عقل پیر بود کو ہمیشہ اہل خسر و کبیر بود کو
لے چل سال عمر عزیزت گذشت کو مزاج تو از حال طفلی گشت کو

باب دوم

(۲۰)

استقدر بطور تمہید بیان کرنے کے بعد علم سیاست کے طالب علموں کو معلوم ہو گا کہ اس علم کو کس انداز سے سیکھنا چاہئے اور کس مقصد کو پیش نظر رکھنا چاہئے اب ہم اس طور سے استدلال شروع کرتے ہیں۔

جیسے ہر علم اور اخلاقی عمل کا مقصد کوئی خیر ہے اب ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ علم سیاست کا مقصد کون سی خیر ہے اور یہ بھی نصب العین ہونا چاہئے کہ علم سب سے اعلیٰ خیر کیا ہے؟ اس کے نام کے بارے میں عام اتفاق ہو چکا ہے عوام الناس اور علما کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کو سعادت کہنا چاہئے۔ اچھی طرح زندگی بسر کرنے اور ثبات کام کرنے کا اور سعادت کا مفہوم ایک ہی ہے۔ مگر سعادت کی ماہیت کے باب میں اتفاق نہیں ہے۔ اور ماہیت کے بیان میں جمہور دار حکما میں اختلاف رائے ہے۔ جمہور اس کو نمودار اور ظاہر سمجھتے ہیں مثلاً خوشی، دولت یا عزت۔ مختلف انسان اس کی تعریف مختلف طور سے کرتے ہیں۔ بلکہ ایک ہی شخص مختلف اوقات میں جداگانہ تعریف بیان کرتا ہے۔ اگر بیمار ہو تو وہ صحت کو، مفلس ہو تو دولت کو سعادت کہتا ہے۔ اگر کسی کو اپنی جہالت کا علم ہو تو وہ ایسے شخص پر رشک کرتا ہے جو اعلیٰ درجہ کی زبان استعمال کرتا ہے جو اس کے فہم سے باہر ہو۔ بعض حکما کا یہ خیال ہے کہ مختلف خیرات (نیکیوں)

۱۔ علم سے مراد ہے وہ خیر جس کو انسان حاصل کر سکتا ہے ۲۔ مترجم
۳۔ بعض حکما سے یہاں مراد ہے اخلاطوں جو مثل اشیا کا قائل ہے۔ یعنی ہر شے کی مثال عالم بالا میں موجود ہے جو اصل شے ہے اور دنیوی چیزیں ان کا ظل یا سایہ ہیں۔ علم انسانی کی اصل خیر مطلق عالم بالا میں موجود ہے۔ یہاں کی نیکی اس کا ظل ہے ۱۲ مترجم

کے ماوراء مطلق خیر دینی، موجود ہے۔ جو ان سب میں خیر کی علت ہے۔ ان تمام آرا کو جانچنا شاید وقت کا ضایع کرنا ہے۔ صرف انھیں کو جانچنا کافی ہو گا جن کو سب خیر کہتے ہیں یا جو کم و بیش مطابق عقل معلوم ہوں۔

مگر ہر کو چاہئے کہ اس استدلال میں جو اصول سے چلتا ہے اور اس استدلال میں جو اصول کی طرف لیجاتا ہے امتیاز کو یاد رکھیں۔ افلاطون اس مشکل سوال کے پیدا کرنے میں حق پر تھا کہ سچا طریقہ اصول اولیہ سے شروع ہوتا ہے یا وہ جو اصول اولیہ کی طرف لیجاتا ہے۔ جیسے گھر دوڑ کا حکام سے آغاز ہوتا ہے طرف منزل مقصود یعنی گول کے یا اس کے برعکس۔ پس ہم کو ایسے واقعات سے ابتدا کرنا چاہئے جو معلوم ہیں مگر واقعات کا معلوم ہونا دو طرح سے ہوتا ہے یعنی خواہ بالنسبت ہمارے خواہ مطلقاً۔ ظن غالب یہ ہے کہ ہم کو ایسے واقعات سے شروع کرنا چاہئے جو ہم کو معلوم ہوں یعنی بالنسبت پس یہ ضرور ہے کہ اگر کوئی شخص ایک لائق طالب علم ایسی چیزوں کا ہونا چاہتا ہے جو شریف اور عادلانہ ہیں یا سیاسیات کا عموماً پس چاہئے کہ اس نے عمدہ تعلیم اخلاق کی پائی ہو۔ کیونکہ یہ واقعہ کہ فلاں شخص اخلاقی ہے پہلا اصول ہے اور یہی نقطہ آغاز ہے۔ اور یہ واقعہ اگر کافی طور سے واضح ہو تو اتنی ضرورت نہو گی کہ اس پر استدلال کی زحمت اٹھائی جائے۔ لیکن جس شخص نے عمدہ اخلاقی تربیت پائی ہو وہ یا تو اصول اولیہ کو جانتا ہے یا اُنکے اکتساب کرنے میں اس کو دشواری نہ ہو گی۔ لیکن اگر وہ اصول اولیہ سے آگاہ ہو اور نہ اکتساب کر سکتا ہو تو اس کو چاہئے کہ ہزب و دے کے اشعار مذکورہ ذیل یاد رکھے۔

لہ یہاں افلاطون کے مکالمات سے کسی خاص فقرے کی طرف اشارہ نہیں بلکہ مفروضی مکالمات کے خوائے کلام سے یہ مطلب پیدا ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

۱۱ اصطلاحات لیس کا اسد لال لفظ آرنے یعنی اصول کے دو مفہوموں سے چلتا ہے۔ یعنی (الف) نقطہ آغاز یا مبداء (ب) پہلا اصول بطور علوم متعارفہ کے وہ جس کے سمجھنے کے لئے استدلال کی ضرورت نہ ہو مثلاً کل جز سے بڑا ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

قیاسی اور
استقرائی
استدلال
اصول اولیہ

وہ سب سے اچھا ہے جو بذات خود سب کچھ جانتا ہے۔
اور وہ بھی اچھا ہے جو حکمت کی باتوں کو سنتا ہے۔ لیکن
جو نہ خود جانتا ہے نہ دوسروں کی حکمت کی باتیں دل میں
لیتا ہے وہ بالکل بیکار آدمی ہے۔

۱۰ یہ مطلب فارابی کے اشعار مشہور کے مثل ہے :-

آنکس کہ بداند و بداند کہ نداند اسپ طرب خویش بمنزل برساند

وآنکس کہ بداند و بداند کہ بداند آن نیز خرویش بمنزل برساند

وآنکس کہ نداند و بداند کہ بداند

در چہل مرکب ابدال ہر رساند

باب سوم

❦

باز آدم برہم مطلب : یہ غیر معقول نہیں ہے کہ لوگ خیر و سعادت کا مفہوم انسانوں کے سوانح حیات سے حاصل کریں۔ چنانچہ عوام کا لانا نام سعادت کو خوشی سمجھتے ہیں لہذا وہ خورد و نوش کی زندگی کو پسند کرتے ہیں۔ کیونکہ عملاً عین قسم کی زندگیاں ہیں۔ حتیٰ و سیاسی و عقلی۔ عوام الناس غلامانہ خصلت کے مظہر ہیں کیونکہ وہ بہائم کی زندگی کو پسند کرتے ہیں لیکن ان کی زندگی پر بھی نظر کی جاتی ہے۔ کیونکہ اکثر اہل حکومت بھی سار دنا یا شس کے مذاق سے بہرہ اندوز ہیں۔ مہذب اور عقلی زندگی بسر کرنے والے بخلاف ان کے سعادت کو عزت سے تطبیق دیتے ہیں کیونکہ عزت سیاسی حیات کا مقصد ہے۔ لیکن یہ طریقہ ہمارے مقصود کے لئے سطحی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ عزت موقوف ہے ان لوگوں پر جو عزت کرتے ہیں نہ کہ اس شخص پر جسکی عزت کی جاتی ہے۔ اور ہلکوبیرت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خیر ایسی چیز ہے جو کسی شخص کی ذات سے مربوط ہو اور جو سہولت کے ساتھ اسکی ذات سے قابل انفکاک نہ ہو۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عزت کو لوگ اس لئے تلاش کرتے ہیں کہ صاحب عزت کو اپنی ذات کی نیکی پر اعتماد حاصل ہو جائے۔ لہذا عزت کی جستجو ایسے شخص سے ہوتی ہے جو صاحب عقل ہو اور جو لوگ عزت خواہ سے خوب واقف ہوں اور عزت کو نیکی (فضیلت) کی بنیاد پر تلاش کرتے ہوں پس معلوم ہوا کہ عزت خواہ کی نظر میں نیکی (فضیلت) کا مرتبہ عزت سے بڑھا ہوا ہے۔ لہذا یہ درست ہو گا کہ نیکی

سعادت کے
مختلف اقسام

لہ نہایت پیش پسند بادشاہ آشوریہ۔

یہ واضح ہو کہ لفظ انگریزی Virtue کا ترجمہ قدیم اخلاق کی کتابوں میں ”کتاب الطہارت“ اور اخلاق نامہ میں
فضیلت کہا گیا ہے، دوسرے معنی نیکی۔ چنانچہ عربی میں کسی فضیلت کہا ہے کبھی نیکی ۱۲ حرم۔

(فضیلت) پر نظر کریں بجائے عزت کے کہ فضیلت ہی سیاسی زندگی کا انجام ہے۔ لیکن ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ فضیلت بذات خود ناتمام ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی شخص فضیلت رکھتا ہو لیکن زندگی بھر بیکاری اور خواب راحت میں بسر کرے۔ صرف یہی نہیں بلکہ تمام عمر مصائب میں مبتلا رہے اور بدبختی میں گزارے ایسے شخص کی زندگی کو کوئی سعادت کی زندگی نہ کہیگا۔ الایہ کہ وہ ایک محال بات کا اعتقاد رکھتا ہو۔ اس مضمون پر مزید بحث ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ فلسفیانہ رسائل متعدد اس پر کافی بحث ہو چکی ہے۔ تیسری قسم کی حیات عقلی حیات ہے جس پر ہم من بعد بحث کریں۔ وہ یہ پیدا کرنے کی زندگی صومیت سے خالی نہیں اور یہ ظاہر ہے کہ دولت وہ چیز نہیں ہے ہم جس کی تلاش میں ہیں کیونکہ یہ کسی حد تک مفید ہے مگر بطور ایک واسطہ کے کسی اور شے کے حصول کے لئے یہ زیادہ تر قرین عقل ہے کہ وہ اشیا جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی حسی لذات اور عزت اور نیکی مقاصد ہوں نہ کہ دولت کیونکہ وہ ایسی چیزیں ہیں جو بالذات مقصود ہیں نہ دولت لیکن وہ چیزیں بھی ایسی نہیں ہیں جو بالذات مطلوب ہوں۔ اگرچہ اس پر بہت کچھ تشریح کی گئی ہے کہ وہ مقصود بالذات ہیں۔

۱۰۔ وہ بحثیں مراد ہیں جو واسطہ کے درجے کے خارج میں اس مقصد پر ہوئی تھیں۔ ان رسائل کا دوسرا نام سماویات تھا۔ یہ وہی تھے جنکو بحث خارجی کہتے تھے۔ ۱۲ مترجم
۱۳ اس کتاب کے مقالہ دہم میں عقلی حیات پر بحث موجود ہے۔ مترجم

باب چہارم خیر کلی

اب ہم اس موضوع کو ترک کرتے ہیں لیکن شاید یہ مناسب ہو گا کہ خیر کلی پر نظر کریں۔ اور اس عبارت کے مفہوم پر غور کیا جائے۔ گو کہ یہاں یہ مشکل درپیش ہے کہ اس بحث میں ہمارے احباب نے مسئلہ مثل کو داخل کیا ہے لیکن جب حقیقت کی بحث اٹھے تو ہم دوستی اور قرابت کو بالائے طاق رکھ دیں گے خصوصاً اس لئے کہ ہم دانش دوست ہیں۔ احباب اور حق ہم کو دونوں محبوب ہیں لیکن یہ مقدس فرض ہے کہ حق کو ترجیح دی جائے۔

اس نظریہ کے موجدوں نے مثل کو ایسی چیزوں میں نہیں رکھا جنہر قبلت اور بعدیت محمول ہو سکے۔ اسی لئے ان لوگوں نے اعداد کی کوئی مثال نہیں پیدا کی۔ لیکن خیر یکساں طور سے محمول ہے۔ جو ہر پر اور کیف اور اضافت پر اور مطلق اور نفس الامر پر۔ یعنی جو ہر ماہیت کے اعتبار سے اضافی پر مقدم ہے کیونکہ اضافت وجود کے لئے بطور ایک فرع یا عرض کے ہے۔ لہذا ایسی کوئی مثال نہیں ہو سکتی جو دونوں میں مشترک ہو۔ پھر اتنے ہی طریقے خیر کے محمول کرنے کے ہیں جتنے طریقے وجود کے محمول کرنے کے ہیں۔ کیونکہ جو محمول

لہ احباب سے یہاں افلاطون مراد ہے۔ واضح رہے کہ افلاطون کے لفظ کی بنا مسئلہ مثل پر ہے اور ارسطو بالکل اس مسئلے کے مخالف ہے۔ یہاں اس اختلاف پر معذرت کی ہے۔ ۱۲ مترجم
لہ افلاطون کے نزدیک مثل قدیم میں وہ مطلقاً مقدم میں یہاں تقدم سے تقدم زمانی مراد ہے اور تقدم زمانی قدیم پر محمول نہیں ہوتا کیونکہ وہ اضافی ہے اور یہ مطلق۔ ۱۲ مترجم
لہ علم ما بعد الطبیعت میں خیر اور وجود کو ایک شے معینہ مانا ہے ۱۲ مترجم

ہو سکتا ہے مثلاً خدا پر یا ذہن - یا کیف (وصف) پر محمول کر سکتے ہیں۔ مثلاً نیکیوں پر یا کمیت پر مثلاً وسط پر یا اضافت پر مثلاً مفید پر یا زمان پر مثلاً موقع پر یا مکان پر جیسے چیز پر وغیرہ۔ پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ایک شیئ کی مثال موجود ہو یا ایک نہ ہو، موجود ہو۔ ورنہ تمام مقولات پر حمل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ صرف ایک پر ہو سکتا ہے مثلاً چونکہ ایک ہی علم ایسی جملہ اشیا کا موجود ہے جو کہ ایک ہی مثال میں پڑتے ہیں تو ایک ہی علم اچھی چیزوں کا یعنی ایسی چیزوں کا جن پر خیر محمول ہو، ہوتا اگر مثال خیر کی ایک ہی ہوتی۔ لیکن فی الواقع متعدد علوم ایسی اچھی چیزوں کے بھی موجود ہیں جو کہ ایک ہی مقولہ میں پڑتے ہیں۔ علم حرب مثلاً علم ہے موقع کا حرب میں علم طلب علم ہے موقع کا حالت مرض میں۔ علم طلب ثانیاً علم ہے اوسط کا غذا میں۔ جیسا شک علم ہے اوسط کا ورزش کے اعتبار سے۔ یہ بھی کہنا دشوار ہے کہ کسی شے کے مطابق کہنے سے کیا مراد ہے کیونکہ مطلق انسان اور انسان میں ایک ہی تصور انسان کا بعینہ موجود ہے کیونکہ انسانیت کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے اور اگر ایسا ہے تو پھر خیر مطلق اور خیر میں بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ خیریت کی اعتبار سے۔ اور نہ خیر زیادہ خیر ہے۔ اگر یہ قدیم (سردی) ہو کیونکہ کوئی سفید چیز جو مدت

۱۰ خدا پر ہم جہر کو محمول نہیں کرتے حکمائے یونان ایسا کرتے تھے اور خدا کو ایک جہر قرار دیتے تھے ۱۲ مترجم
 ۱۱ مقولات یا قاطیغریاس (Categories) ارسطو کے فلسفہ میں دس ہیں جن کا ذکر اس قطعہ میں ہے۔
 موجود منقسم بہ دو قسم است نزد عقل
 ممکن دو قسم گشت ہماں جو ہر و عرض
 جسم و دو اصل او کہ مہیولی و صورت اند
 نہ قسم شد عرض تو بد اں این قسم را
 کیف و کم و اضافت و این و مہی و وضع
 پس واجب الوجود ازیں با منزہ است
 یا محال بحث جو ہر عقلی بمن نمود
 پس فعل و انفعال و اگر ملک انہی بود
 کوہست دیو و باشد و این با ہمہ نہ بود
 کیف یا نفسانی ہے یا جسمانی اور کم یا کمیت یا منفصل ہے مثل عدہ کے یا متصل جیسے خط و سطح و جسم قطعی اور متصل کی بھی دو قسمیں
 میں قاری کے اجزا موجود ہیں یا غیر قاری کے اجزا فنا ہوتے جائیں۔ ارسطو کی حکمت کے نہم کیلئے مقولات کا جائنا واجب ہے۔
 ۱۲ مترجم

سفید رہے زیادہ سفید نہیں ہے بہ نسبت ایسی سفید چیز کے جو ایک ہی دن سفید رہے۔ فیثا غورس کے تابعین کا مسئلہ جو وحدت کو خیرات کی فہرست میں داخل کرتے ہیں زیادہ قابل ستائش ہے۔

اسپیو سپس نے بھی بظاہر اس مسئلہ سے اتفاق کیا ہے۔ بہر طور یہ ایسے مسئلے ہیں جنکو کسی اور وقت کے لئے ملتوی کر دینا چاہئے۔ لیکن میری محبت پر ایک اعتراض ہے جو خود بخود پیدا ہوتا ہے یعنی افلاطونی نظریہ ہر خیر پر صادق نہیں آتا یہ کہ وہ چیزیں جو بذات خود مطلوب ہیں اور جن کا خیر مقدم کیا جاتا ہے وہ ایک نوع میں شمار کی جاتی ہیں اور وہ چیزیں جو اشیائے مذکورہ کے پیدا کرنے اور بعض اعتبارات سے ان کے تحفظ کا یا ان کے اضداد کی مزاحمت کا میلان رکھتی ہیں وہ بھی خیر سمجھی جاتی ہیں ایک دوسرے معنی کے اعتبار سے یعنی وہ چیزیں جو پہلی چیزوں کے پیدا ہونے کے وسایط ہیں۔ پس یہ صاف ظاہر ہے کہ خیر کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق خیر اور دوسری ثانوی۔ پس ہم خیر میں امتیاز کریں گے ان کا جو صرف سفید ہیں مطلق خیرات سے اور اس پر غور کریں گے کہ آیا وہ ایک مفہوم کے تحت میں داخل ہو سکتی ہیں۔ مگر وہ چیزیں کوئی نہیں ہیں مطلق خیر کی تعریف جن پر صادق آتی ہے؟ کیا یہ وہ چیزیں ہیں جو بذات خود مطلوب ہیں بلا لحاظ ان کے نتائج کے مثلاً حکمت، بینائی اور بعض لذتیں اور عزتیں؟ ہم اسکو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی یہ چیزیں کسی اور چیز کے واسطوں کی حیثیت سے کبھی مطلوب ہوتی ہیں تاہم ان کی تعریف مطلق خیرات کی حیثیت سے کر سکتے ہیں یا یہ کہ کوئی ان چیزوں سے خیر مطلق نہیں ہے

خیر کی دو قسمیں
نفس العینی
اور عملی

۱۔ اصل نکتہ یہ ہے کہ بظاہر یہ زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے اگر وحدت کو خیر بیان کریں بہ نسبت اس کے کہ خیر کو وحدت کہیں۔ فیثا غورس کے اتباع یا ان میں سے بعض نے ایک فہرست متقابل چیزوں کی بنائی ہے جس کو ارسطاطالیس نے مابعد الطبیعیات مقالہ اول باب پنجم میں بیان کیا ہے ۱۲ مترجم

۲۔ اسپید سپس افلاطون کا بھانجا اور اس کا قائم مقام تھا اقدمیہ کے مدرسہ میں بعد افلاطون کے درس دیتا تھا۔ ۱۲ مترجم

نہ کوئی اور چیز سوا تصور کے؛ لیکن مثال یا تصور بلا مقصد ہو گا یعنی کیا انہیں
جزئیات شامل ہیں۔ کیونکہ بطور دیگر یہ چیزیں بھی مطلق خیرات ہیں تو مفہوم خیر
کا ان سب میں مشترک معلوم ہو گا جیسے مفہوم سفیدی کا برف اور سفیدی
میں بعینہ ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ مگر مفہوم عزت، حکمت اور لذت کا جداگانہ
اور مختلف ہے باعتبار خیریت کے تو پھر خیر حد مشترک نہیں ہے جو ایک تصور
کے تحت میں واقع ہو۔ مگر کس معنی سے یہ حد متعل ہے؛ کیونکہ یہ تجنیس
عارضی نہیں۔ کیا یہ اس سبب سے ہے کہ جملہ خیرات ایک ہی منبع سے پیدا
ہوتی ہیں یا یہ کہ سب کی انتہا ایک ہی ہے۔ یا یہ کوئی صورت تمثیل کی ہے؟
کیونکہ جو نسبت آنکھ کو ہے بدن سے وہی نسبت ذہن کو ہے نفس سے یعنی
ذہن کو نفس کی آنکھ کہہ سکتے ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید یہ مناسب ہو کہ اس مضمون کو افضل
ملتوی کر دیں کیونکہ یہ بحث فلسفہ کے ایک اور ہی شعبہ سے متعلق ہے۔ مگر
یہی مثال سب پر درست آتی ہے کیونکہ اگر ایک ہی خیر ہے جو ان سب پر
محمول ہو سکتی ہو یا کوئی مجرد اور مطلق خیر ہو تو وہ ظاہر ایسی نہ ہوگی کہ انسان
کیلئے قابل عمل ہو اور لائق التساب ہو۔ لہذا وہ ایسی خیر نہ ہوگی، ہم جس کی
جستجو میں ہیں۔ امکاناً یہ بہر طور مان لینا چاہئے کہ مناسب حال یہ ہے کہ
ہم کلی خیر کو سمجھ لیں جسکو کچھ تعلق ہے ایسی خیرات سے جو قابل التساب
اور ممکن العمل ہیں کیونکہ اگر ہمارے پاس یہ بطور ایک نونے کے ہو تو ہم ان چیزوں
کو جان سکتے ہیں جو بالنسبت ہماری ذات کے خیر ہیں اور جب ہم کو ان کا
علم ہو گا تو ان کو حاصل بھی کر سکیں گے۔ اگرچہ یہ نظریہ کسی حد تک قابل ستائش
ہے مگر یہ علمی تجربہ سے مناسبت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگرچہ تمام علوم کا مقصد

لہ تجنیس عارضی سے یہاں مراد ہے اشتراک صورت اور اختلاف معنی جیسے انگریزی لفظ
(Bull) جسکے معنی زگاؤ اور فرمان پوپ کے ہیں یا عربی لفظ عین جس کے چند معنی
ہیں ایسے لفظ کو اصطلاحاً مشترک کہتے ہیں اس کا مفہوم سیاق عبارت سے سمجھ میں آسکتا
ہے کہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے ۱۲ مترجم

کوئی نہ کوئی خیر ہے اور کسی نہ کسی نقصان کی تلافی کرنا چاہتے ہیں لیکن کسی سے خیر کلی کا علم نہیں حاصل ہوتا۔ مگر یہ امر معقول نہیں ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ جو چیز ایسی مفید ہے اس سے قطع نظر کی جائے اور اس کی جستجو نہ کی جائے اور جلد اہل فن عموماً اس سے پہلو ہٹ کر رہتے ہیں۔ لیکن یہ دیکھنا مشکل ہے کہ ایک کفش دو زیاں یا سوار کو اپنے فن کے متعلق کیا نفع حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر اس کو خیر مطلق کا علم ہو اور ایک مجرد تصور پر غور کرنے سے کوئی شخص ایک اچھا طبیب یا اچھا جرنیل کیونکر ہو سکتا ہے کیونکہ بظاہر طبیب صحت مطلق پر نظر نہیں کرتا بلکہ انسان کی صحت پر بلکہ جزئی انسان کی صحت کو ملحوظ رکھتا ہے کیونکہ وہ توجہ فی انسانوں ہی کو دوا دیتا ہے۔

باب پنجم

(مبہ)

مگر اس مضمون کو بالفعل ترک کر کے اس خیر کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ ہم جسکی تلاش میں ہیں اور اس پر غور کریں گے کہ اس کی ماہیت کیا ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ تو ظاہر مختلف افعال یا فنون میں مختلف ہے۔ یہ طب میں کچھ ہے اور فن حرب میں کچھ اور ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ پس کیا ہے خیران میں سے ہر صورت میں؟ اس قدر مسلم ہے کہ یہ وہی چیز ہے جس کے لئے اور سب کچھ کہا جاتا ہے۔ یہ طب میں صحت ہے، فن حرب میں فتح ہے، خانگی تعمیرات میں مکان ہے، علیٰ ہذا القیاس۔ لیکن ہر فعل اور عمل میں یہ انجام (غایت) ہے اس لئے کہ انجام ہی کے لئے لوگ اسباب کام کرتے ہیں۔ پس اگر ہر کام کا ایک نہ ایک انجام ہے یہ جہی ہے جو کہ قابل عمل خیر کے ہے اور اگرچہ انجام ہیں تو یہ خیر وہ سب ہونگے۔ ہماری حجت ایک اور راستہ سے اسی نتیجہ پر پہنچ گئی جس پر پہلے پہنچی تھی۔ مگر ہم کو چاہئے کہ اس حجت کی مزید توضیح کی کوشش کریں۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انجام ایک سے زیادہ ہوتے ہیں اور ان میں سے بعض چیزیں دولت یا نئے اور آلات عموماً جو ہم کو اس لئے مطلوب ہیں کہ ان کو کسی اور چیز کا واسطہ بنائیں لہذا معلوم ہوا کہ یہ آخری انجام (غایت) نہیں ہیں۔ لیکن سب سے اعلیٰ خیر کوئی شے غایت الغایات ہے۔ لہذا اگر ایک ہی آخری انجام ہے تو یہی وہ چیز ہے جسکی ہمو تلاش ہے۔ اور اگر ایک سے زیادہ ہوں تو یہ وہ ہے جو سب کے بعد ہو۔ ہم اس چیز کے باب میں کلام کر رہے ہیں جو بذات خود مطلوب ہو یعنی وہ اس چیز کے بعد ہو جو بطور واسطہ کے تلاش کی جاتی ہے۔ ہماری مراد

خیر قابل عمل کی ماہیت

غایت الغایات

ایسی چیز سے ہے جو کسی چیز کا واسطہ نہ ہو وہ ان کے بھی بعد ہو جو خود بھی مطلوب ہیں اور کسی اور چیز کے لئے بھی مطلوب ہیں۔ ہمارا موضوع بحث وہ ہے جو قطعاً آخری ہو جس کو ہم ہمیشہ تلاش کرتے ہوں مگر نہ بطور واسطہ کے۔

سعادت

معلوم ہوتا ہے کہ سعادت سب سے زیادہ اس بیان کے مطابق ہے کیونکہ سعادت ہمکو بالذات مطلوب ہے۔ اور یہ ہرگز کسی اور مطلوب کا واسطہ نہیں ہوتی درحالیکہ ہمکو عزت، خوشی، عقل اور بہر فضیلت کسی حد تک تو بالذات مطلوب ہوتی ہے۔ (ہم ان چیزوں کو بلا لحاظ اس نتیجہ کے بھی جو ان سے پیدا ہو تلاش کرتے ہیں) اور کچھ اس لئے کہ یہ چیزیں سعادت کے حاصل ہونے کے واسطے ہیں۔ کیونکہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ چیزیں سعادت کے اکتساب کے آلے ہیں۔ لیکن سعادت کو کوئی شخص ان چیزوں کے لئے نہیں تلاش کرتا۔ سعادت ہرگز کسی اور چیز کے حصول کا واسطہ نہیں ہوتی۔

اگر ہم استغنا سے شروع کریں تو بھی اسی نتیجہ پر پہنچیں گے۔ اگر یہ فرض کریں کہ آخری خیر مستغنی ہوتا ہے (جو بذات خود کافی ہو)۔ لیکن مستغنی سے ہماری مراد ایسے شخص سے نہیں ہے جو تنہائی کی زندگی بسر کرے۔ بس آپ ہی آپ ہو اور کوئی نہ ہو بلکہ وہ شخص جو والدین، اولاد، زوجہ اور احباب اور ہم وطن رکھتا ہو کیونکہ انسان مدنی الطبع ہے۔ مگر ضرور ہے کہ اس کی کوئی حد ہو کیونکہ اگر اس حلقہ میں آبا و اجداد اور آل و اولاد اور دوستوں کے دست داخل ہوں تو یہ سلسلہ لاتناہی ہو جائے گا اس مضمون کو آئندہ کی تحقیق کے لئے ملتوی کر کے ہم غنی لذات کی یہ تعریف کرتے ہیں۔ جسکی زندگی بذات خود ایسی ہو جسکو جی چاہے اور بالکل احتیاج سے بری ہو۔ سعادت سے ہمارا یہی مطلوب ہے۔

پھر یہ کہ سعادت سب چیزوں سے زیادہ مطلوب ہے۔

نہ یہ کہ منجملہ اور اچھی چیزوں کے ایک وہ بھی ہو۔ اگر وہ منجملہ اور اچھی چیزوں کے ایک جز ہو تو ذرا سی نیکی کا اضافہ اُس کی مطلوبیت کو بڑھا دے گا۔ کیونکہ اضافہ نیکیوں کے درجہ کو بڑھا دیتا ہے۔ اور دو نیکیوں میں جو زیادہ نیک ہو وہی زیادہ مطلوب بھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعادت ایک آخری چیز ہے اور بالذات غنی ہے۔ یہ انجام ہے ہر فعل کا۔

بائشتم



شاید یہ ایک سچی بات ہے جسکو سب تسلیم کرتے ہیں کہ سعادت
 خیر اعلیٰ ہے۔ اب جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اس کی ماہیت
 کو ذرا اور واضح کیا جائے۔ بہترین طریقہ اس حد کے دریافت کرنے کا غالباً یہ ہے
 انسان کا کام یا دفنکشن، دریافت کیا جائے۔ کیونکہ جیسے نے نواز، بت کر یا کوئی
 صنایع ہو یا کوئی شخص جو کسی خاص کام سے تعلق رکھتا ہو اسکی خوبی یا عمدگی اس کے کام
 میں داخل ہے پس یہی حال انسان کا ہے بشرطیکہ اُس کا کوئی خاص کام ہو۔ کیا یہ
 کہا جائے درآئنا لیکہ ایک خمار کا ایک کفش دو ز سے جدا گانہ کام ہے۔ انسان
 کا بخلاف ان کے طبعاً کوئی کام نہیں ہے۔ امر معقول یہ ہے کہ جیسے آنکھ، ہاتھ پاؤں
 و علیٰ ہذا ہر جزو بدن کا ایک معین کام ہے پس انسان کا بھی کوئی معین کام ان
 سب سے جدا گانہ ہونا چاہئے۔ تو یہ کام کیا ہے؟ یہ جان نہیں ہے کیونکہ جان
 میں بدایت انسان نباتات کا شریک ہے اور ہم وہ چیز تلاش کرتے ہیں جو
 انسان سے مخصوص ہو۔ ہمو چاہئے کہ تغذیہ اور نامیہ کی حیات کو اس سے خارج کر دیں۔
 اس کے بعد احساس کی حیات ہے۔ اس میں بھی انسان، گھوڑے، مویشی اور جملہ
 حیوانات کا شریک ہے۔ پس انسان کی ہستی میں باقی رہ جاتی ہے عقلی حیات عقلی
 شعبہ کی۔ مگر عقلی شعبہ دو طرح کا ہے۔ یا یہ عقلی ہے اس معنی سے کہ وہ عقل کا تابع ہے
 یا اس معنی سے کہ وہ خود عقل اور دانش رکھتا ہے۔ عقلی حیات کے بھی دو
 مفہوم ہیں۔ یا تو خلقی حالت کے اعتبار سے خواہ خلقی ملکہ کے لحاظ سے؛ مگر ہم اس
 عبارت سے فعلیت کی حیات سمجھیں یہ اس تصور کی حقیقی صورت معلوم ہوتی ہے
 انسان کا کام ایک فعلیت نفس کی ہے جو مطابق عقل کے ہو یا عقل

سعادت
کی ماہیت

انسان کا
کام

۱۲ مترجم

سے بے نیاز نہ ہو۔ ایک شخص کے کام کسی خاص قسم کے اور ایسے شخص کے جو اپنی قسم پر اچھا ہو مثلاً ایک عود نواز یا ایک اچھا عود نواز ہمارے نظر میں از روئے جنسیت ایک ہی ہیں اور یہ نظر تمام اقسام کے لوگوں کے باب میں درست ہے بلا استثنا اعلیٰ عمدگی کے جو کام پر ایک اضافہ ہے کیونکہ کام عود نواز کا یہ ہے کہ عود بجائے اور اچھی عود نوازی کا کام یہ ہے کہ اچھی طرح عود بجائے۔ جب ایسا ہے تو اگر ہم انسان کے کام کی حیات کی ایک قسم سے تعریف کریں اور اس حیات کو نفس کا ایک ملکہ یا فعل کا ایک طریقہ جو مطابق عقل ہو قرار دیں گے۔ اگر کام ایک اچھے آدمی کا ایسا ملکہ یا ایسا فعل ہے جو عمدہ اور شریفانہ قسم کا ہو اور اگر ہم چیز جب کام میں لائی جائے کامیابی کے ساتھ کام میں لائی جائے یعنی اپنی مخصوص عمدگی کے ساتھ تو اس کا یہ نتیجہ ہے کہ خوبی انسان کی ایک ملکہ ہے نفس کا مطابق فضیلت کے اور اگر فضیلتیں متعدد ہوں تو سب سے بہتر اور سب سے کامل فضیلت کے مطابق ہو لیکن ضرور ہے کہ یہ لفظیں بڑھا دی جائیں ”ایک کامل حیات میں“ کیونکہ ایک ابابیل کا ظہور یا ایک دن موسم بہار نہیں ہوتا اسی طرح ایک دن یا تھوڑا سا وقت انسان کو خوش نصیب یا سعید نہیں بنا سکتا۔

انسان کی
خوبی کی تعریف

باب ہفتم

﴿+﴾

اسکو ایک صحیح نقشہ خیر کا مان لینا چاہئے کیونکہ یہ میرے خیال میں درست ہے کہ پہلے ایک (سادہ) خاکہ بنالینا چاہئے اور پھر اس میں تفصیلی رنگ آمیزی کرنا چاہئے کیونکہ اطمینان کے ساتھ اگر کسی چیز کے حدود کا خاکہ بنالیا گیا ہے تو پھر اس کام میں زمانہ ایک اچھا موجد یا معین عمل ہوگا۔ اسی صورت سے ضعیفوں نے ترقی کی ہے کیونکہ کوئی نہ کوئی شخص نقصان کو پورا کر رہی دیتا ہے۔

اخلاق میں
قابل حصول
درجہ صحت
واقفان۔

لیکن جو کچھ کہا گیا ہے اس کو ذہن میں رکھ کے ہکو نہ چاہئے کہ ایک ہی درجہ کی صحت کی ہر موضوع میں توقع رکھیں۔ ہر موضوع کے درجہ کی مناسبت سے صحت کی توقع رکھنا اور اس پر قناعت کرنا چاہئے۔ جو جس تحقیق کے شایاں ہو وہی اس میں ہونا چاہئے۔ بخارج بھی ایک زاویہ قائمہ کے دریافت کرنے کا جو یا ہے اور مہندس بھی گرد و لوں کا مفہوم زاویہ قائمہ کا یکساں نہیں ہے ایک تو ایسا تقریبی زاویہ قائمہ چاہتا ہے جو اس کے علمی مقصد کے مناسب ہو دوسرا حقیقت کا جو یا ہے ماہیت یا خاصہ کا طالب ہے ہکو یہی راستہ اور مضامین میں بھی اختیار کرنا چاہئے نہیں تو ہم ضروری امور کو توابع (غیر ضروری) پر قربان کر دیں گے۔ اس طرح ہکو جملہ مضامین میں علت کی تلاش ایک ہی طور کی ستمی سے نہ کرنا چاہئے۔ لازم ہے کہ اصول اولیہ کی تلاش میں بعض اوقات ایک ہی واقعہ کی مناسب شہادت پر قانع ہو جائیں۔ یہی واقعہ خود پہلا نکتہ یا اصل اول ہے۔ لیکن مختلف طریقے اصول اولیہ دریافت کرنے کے ہیں بعض استقرار سے دریافت ہوتے ہیں بعض ادراک سے بعض اُس چیز سے جسکو عمارت کہتے ہیں۔ وسطیٰ ہذا القیاس۔ ہکو کوشش کرنا چاہئے کہ ان سبکو طبعی یا مناسب طریقہ سے سمجھیں اور ان کی قابل اطمینان تحدید کی مشقت کو برداشت

لے تحدید کے معنی جنس و فصل سے ”جس کو ماہیت بھی کہتے ہیں“ تعریف کریں مثلاً انسان کی فصل ناطق اور جنس حیوان ہے پس حیوان ناطق انسان کی حد یا ماہیت ہوئی ۱۰ مترجم۔

کریں کیونکہ مابعد کے نتائج پر واقعی اثر ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصول اولیہ یا ابتدا ہر شے کی نصف تحقیق سے زیادہ ہے اور واسطہ ہے اکثر امور کے صاف مفہوم تک رسائی کرنے کا وہ امور جو زیر تحقیق ہوں۔

باب ہشتم

﴿۱﴾

اصول اولیہ پر غور کرنے میں ہلکو نہ چاہئے کہ صرف محبت کے نتائج اور مقدمات پر توجہ کریں بلکہ ایسی رایوں پر بھی نظر رکھیں جو جمہور نے اس مطلب کے باب میں اختیار کی ہیں۔ کیونکہ جب تک تمام تجربات مناسب طریقہ سے حقیقت کے ساتھ نہ ملائے جائیں گے صحت اور غلطی کا تقابل نہ ہو سکیگا۔

غیر کی تقسیم

خیر کی تقسیم تین قسموں میں ہوئی ہے یعنی خارجی خوبیاں جنکو کہتے ہیں۔ نفس کی خوبیاں اور بدن کی خوبیاں۔ ان تین میں سے ہم نفس کی خوبیوں کو صحیح معنوں سے حقیقی خوبیاں سمجھتے ہیں۔ نفس ہی کے ساتھ ہم نفسی افعال اور ملکات کو منسوب کرتے ہیں۔ لہذا ہمارے وعدہ ہے۔ کم از کم اس نظریہ کے اعتبار سے جسکو نہ صرف قد مانے بلکہ اس زمانے والوں نے بھی جو فلسفہ کے طالب ہیں تسلیم کر لیا ہے۔ یہی صحیح بھی ہے۔ چونکہ بعض افعال اور ملکات انجام کئے جاتے ہیں اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ انجام کوئی خوبی نفس کی ہے۔ خارجی خوبی نہیں ہے۔ اسی تعریف کی سبب سے کہ سعید انسان کو چاہئے کہ اچھی طرح زندگی بسر کرے اور اچھے کام کرے کیونکہ سعادت کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ واقعی ایک قسم زندگی بسر کرنے اور نیک کام کرنے کی ہے۔

باب نہم



ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ضروری خواص سعادت کے اس تعریف میں شامل ہیں کیونکہ بعض لوگوں نے یہ مان لیا ہے کہ سعادت فضیلت ہے۔ بعضوں نے دانائی کو سعادت کہا ہے بعضوں نے یہ مانا ہے کہ وہ کسی قسم کی حکمت ہے۔ بعضوں کے نزدیک یہ سب با ان میں سے کوئی ایک ہے مگر لذت کے ساتھ ملی ہوئی بالذات سے منفک نہیں ہے بعض نے خارجی خوشحالی کو بھی اس کے ساتھ ملا لیا ہے۔ ان میں بعض آرا کو اکثر قدیم حکمائے مان لیا تھا دوسرے آرا کو مشاہیر حکمائے تسلیم کیا تھا یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی فریق بالکل غلطی پر نہیں ہے بلکہ کسی ایک نکتہ کی بعض جزئیات میں غلطی ہے اگرچہ اکثر جزئیات میں نہود و فوہ صیح ہیں۔

سعادت کی نسبت نظریات

اعلیٰ سعادت خیر

یہ تعریف اس مسلک کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔ کہ سعادت فضیلت ہے یا کسی قسم کی شرافت ہے۔ کیونکہ فضیلت کا ملکہ بھی فضیلت ہے۔ مگر معلوم ہوگا کہ خیر اعلیٰ کے اکتساب یا استعمال میں جو ایک اخلاقی حالت میں ہو اور ملکہ میں بڑا فرق کیونکہ اخلاقی حالت کو کہ موجود ہو مگر اس سے کوئی خیر پیدا نہیں ہو سکتی۔

لہ دانائی باعتبار علی اور عقل نظری کا احتیاز ارسطاطالیس نے عموماً تسلیم کیا ہے ۱۲ مترجم
۱۱ مقصود یہ ہے کہ سعادت کا محض اکتساب کافی ہے یا ملکہ بالفعل جواب یہ ہے کہ محض اکتساب اور اخلاقی حالت کافی نہیں بلکہ اور علی کی ضرورت ہے ۱۲ م واضح رہے کہ ملکہ حالت راستہ کو کہتے ہیں مثلاً ملکات جس کا زوال قریباً ناممکن ہوتا ہے کسی فعل کا ملکہ یہ ہے کہ وہ فعل فاعل سے بہولت اور بلا مصوبت ہو سکے مثلاً کتابت ابتدا میں کس شکل سے ایک حرف قلم سے نکلتا ہے اور جب فراولت ہو جاتی ہے تو کس آسانی سے صفحہ کے صفحہ قلم سے نکلتے چلے جاتے ہیں جب یہ حالت ہم پہنچتی ہے تو کہتے ہیں کہ ملکہ بالفعل حاصل ہوا اور جب تک یہ حالت نہ تھی صرف استعداد کتابت کی تھی ملکہ بالقوہ تھا ۱۲ مترجم۔

مثلاً ایک انسان سو رہا ہے یا کسی اور طریقہ سے بیکار ہو گیا ہے۔ مگر یہ صورت ملکہ میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ملکہ میں فعل کا مفہوم شامل ہے بلکہ فعل با حسن و جہ۔ جیسے اولمپیہ کے کھیلوں میں محض وجہ اور تو انا اشخاص انعام نہیں پاتے بلکہ وہ لوگ جو پہلو انوں کی فہرست میں داخل ہو کے نبرد آزما ہوتے ہیں ان میں سے بعض کا مہاب ہوتے ہیں اسطرح وہ لوگ جو راست کردار ہیں اور شرافت اور نیکی کا اکتساب کرتے ہیں ایسوں کی زندگی خود ہی خوش گوار ہے کیونکہ لذت ایک نفسی واقعہ ہے اور جس چیز کا انسان کو شوق ہو اسی میں وہ خوش ہے مثلاً گھوڑا ایسے شخص کے لئے جو گھوڑے کا شوق رکھتا ہو اور عینک ایسے شخص کے لئے جو عینکوں کا شائق ہو۔ اسی طرح عدل ایسے شخص کے لئے جو عدالت کا عاشق ہو اور فاضلانہ افعال عموماً ایسوں کے لئے جو فضیلت کو دوست رکھتے ہیں اکثر انسان اپنی لذتوں میں ایک تنافر محسوس کرتے ہیں کیونکہ ان کی لذتیں ایسی ہیں جو بالطبع لذت نہیں ہیں۔ شرافت دوست اشخاص کو طبعی لذتیں اچھی معلوم ہوتی ہیں۔ افعال جو فضیلت کے موافق ہوں وہ طبعاً خوشگوار ہیں ایسے افعال بالنسبت بھی ان اشخاص کے لئے بھی خوشگوار ہیں اور بالذات بھی۔ نہ ان کی زندگی کو یہ ضرورت ہے کہ لذت ان کی زندگی کے ساتھ چسپاں کر دی جائے گویا کہ وہ ایک قسم کا تعویذ ہے۔ زندگی خود ہی لذت رکھتی ہے کیونکہ یہ سمجھ لینا چاہئے کہ وہ شخص نیک نہیں ہے جو شریفانہ افعال سے خوش نہیں ہوتا کوئی بھی ایسے شخص کو عادل نہ کہیگا جو شخص عادلانہ افعال سے محظوظ نہیں ہوتا۔ نہ ایسے شخص کو آزاد کہیں گے جو آزادانہ افعال سے مسرور نہیں ہوتا و علیٰ ہذا القیاس۔ اگر ایسا ہو تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو افعال فضیلت کے موافق ہوں بذات خود لذت ہیں لیکن ایسے ہی افعال نیک اور شریفانہ بھی ہیں اور بالاعلیٰ درجہ کے نیک اور شریفانہ ہیں اگر حکم کسی صاحب فضیلت انسان کا ان کے بارے میں صحیح ہے تو اس کا حکم بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ پس سعادت عالم میں بہترین اور شریف ترین اور لذتیز ترین شے ہے۔ ایسا امتیاز و رمیان نیکی اور شرافت اور لذت کے نہیں پایا جاتا ہے جسکی طرف Delos دیوس نے اس بیت میں اشارہ کیا ہے۔

”عدالت شریف ترین ہے، صحت عمدہ ترین ہے۔“

مقصد کا حاصل کرنا سب سے زیادہ خوشگوار ہے۔

چونکہ یہ اصلی خواص ہیں بہترین ملکات کے اور ہم جانتے ہیں کہ سعادت ان سب میں شامل ہے یا ان میں سے کسی ایک میں جو سب سے شریف تر ہو۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ سعادت کے لئے خارجی خوبیوں کی بھی ضرورت ہے جسکو ہم کہہ چکے ہیں۔ کیونکہ یہ غیر ممکن یا کم از کم دشوار ہے کہ کوئی شخص شریفانہ افعال کر سکے اگر خارجی وسائل مہیا نہوں۔ کیونکہ ایسے افعال جو مدد سے احباب کے یا دولت کے یا سیاسی قوت کے انجام پاتے ہیں اور وہ اکثر ایسی چیزیں ہیں کہ اگر ان میں فتور ہو تو خوشوقتی برباد ہو جاتی ہے۔ حب و نسب خاندانی خوشحالی یا ذاتی حسن و جہالت کیونکہ ایسا شخص سعادت سے محروم رہے گا جو بالکل ہی بد قرار ہے۔ یا پیدائشی فرومایہ یا نگوڑا ناٹھا ہے یا اس سے بھی بدتر یہ کہ اسکی اولاد یا احباب بدیہوں یا اچھی اولاد یا احباب رکھتا تھا مگر وہ فوت ہو گئے ہوں۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ کامیابی اس قسم کی فضیلت میں ایک ناقابل انکساک اضافہ ہے۔ اسی سبب سے بعض اشخاص دولت کو سعادت کے عامل کہتے ہیں اور بعض فضیلت کو۔

باب دہم

یہ سوال اکثر پیدا کیا جاتا ہے کہ آیا سعادت کو سیکھ سکتے ہیں یا عادت سے اسکا اکتساب ممکن ہے یا کسی قسم کی مزاوت سے یا تقدیر الہی سے اسکا ورود ہوتا ہے یا نجات و اتفاق سے کیا سعادت کو سیکھ سکتے ہیں یا حاصل کر سکتے ہیں۔ کیا سعادت دیوتاؤں کا فیض ہے۔ پس اگر کوئی چیز عالم میں ایسی ہے جو دیوتاؤں کی جانب سے انسان کو عطا ہوتی ہے۔ تو یہ امر مقبول ہے کہ سعادت مہبت الہی ہے خصوصاً اس لئے کہ انسانی چیزوں میں یہ سب سے بہتر ہے۔ اس مسئلہ پر کسی اور مقام میں بحث کرنا مناسب ہوگا بہ نسبت اس مقام کے۔ مگر یہ سعادت فیضان الہی نہ ہو لیکن یہ نتیجہ ہے فضیلت کا یا تعلم کا یا کسی قسم کی مزاوت کا یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ عالم عمدہ ترین خدائی چیزوں سے ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جو چیز انعام اور انجام ہو فضیلت کا وہ اعلیٰ خیر ہے اور اپنی ماہیت کے اعتبار سے وہ لاہوتی اور مبارک ہے یہ دور تک پھیل سکتی ہے۔ کیونکہ کل اشخاص میں پیدا ہونیکے قابل ہے دالاً ایسے اشخاص میں جو اخلاقاً بدنام ہوں، کوشش اور تحصیل سے سعادت پیدا ہوتی ہے تعلیم اور اکتساب سے نہ کہ نجات و اتفاق سے۔ عقل یہ چاہتی ہے کہ اشیاء کی ترتیب عالم میں بہترین وضع سے ہو اور یہی صورت فنون کی بھی ہے۔ اور علت و معلول کے سلسلہ میں عموماً یہی صورت ہے۔ اور سب سے بہتر اعلیٰ درجہ کے سلسلہ علت و معلول میں یہ بالکل خلاف عقل ہے کہ بہترین اور شریف ترین اشیا نجات و اتفاق پر چھوڑ دی جائیں۔ اس سوال کو سعادت کی تعریف خود ہی واضح کر دیتی ہے۔ کیونکہ سعادت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ ایک قسم کا ملکہ نفس کا ہے جو فضیلت کے موافق ہو۔ دوسری خوبیاں یعنی وہ خوبیاں جو نفس کی خوبیوں کے ماوراء ہوں ان خوبیوں سے بعض ضروری ہیں جیسے سعادت کے مقدمات

دوسری خوبیاں بذات خود معاون ہیں اور آلات ہیں سعادت کے ۔
 جس نتیجہ پر ہم پہنچے ہیں وہ ہماری ابتدائی نظر سے موافقت رکھتا ہے کیونکہ علم سیاست کا مقصد ہم کہ چکے ہیں کہ سیاسی علم کی غایت خیر اعلیٰ ہے ۔ اور علم تمدن کو سب سے زیادہ اس امر سے تعلق ہے کہ اہل مدینہ میں نیک خصلت پیدا کرے ۔ دوسری لفظوں میں وہ علم جو اہل شہر کو نیک بنادے کہ وہ شریفانہ افعال کی صلاحیت پیدا کریں ۔ ہم بیل کو یا گھوڑے کو یا کسی اور حیوان کو عقلاً سعید نہیں کہہ سکتے ۔ اسی سبب سے کوئی بچہ بھی سعید نہیں ہو سکتا ۔ کیونکہ بچہ کی عمر کے لحاظ سے محال ہے کہ اس کے بالفعل ایسے ملکہ کا ظہور ہو ۔ اور کبھی بچے کو سعید کہتے ہیں تو ہونہار ہونیکے اعتبار سے کہتے ہیں نہ کہ اس کے موجودہ افعال کے اعتبار سے ۔ کیونکہ سعادت اس کی مقتضی ہے کہ کامل فضیلت اور کامل زندگی حاصل ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ زندگی میں ہر طرح کے انقلابات اور اتفاقات ہوں اور ممکن ہے کہ اکثر کامیاب اشتیاقیں پرانہالی میں اتنا درجہ کے مصائب میں مبتلا ہو جائیں جیسا کہ پرائم کا تذکرہ رزمیہ افسانوں میں ہے ۔ لیکن جب ایک شخص پر ایسے حوادث واقع ہوں اور بدبختی کی موت مرے تو اسکو کوئی شخص سعید نہ کہے گا ۔

باب یازدہم



تو کیا یہ صورت ہے کہ کسی شخص کو عالم میں سعید نہیں کہہ سکتے جب تک وہ زندہ رہے؟ کیا ہم سولن کا قاعدہ انجام دینی کا اختیار کر لیں؟ اگر ہم سولن کی پیروی کریں تو کیا یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعد موت کے کسی کو درحقیقت سعید کہیں؟ یقیناً یہ خیال کلینہ بہل ہے خصوصاً ہمارے لئے کہ ہم سعادت کو ایک قسم کا ملکہ قرار دیتے ہیں۔ مگر جبکہ ہم کسی شخص کو جب وہ مر جائے سعید نہیں کہہ سکتے اور سولن کی مراد یہ تھی بلکہ یہ تھی کہ مرنے کے بعد کسی شخص کو نیکی و نیکوئی کے اعتبار سے ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ برائیوں اور بد بختیوں سے محفوظ ہے۔ اس رائے پر بعض اعتراضات ہو سکتے ہیں کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی مر جائے تو وہ اسی طرح نیکی اور بدی سے متاثر ہو سکتا ہے جس طرح زندگی میں ہو سکتا تھا الا یہ کہ اس کو اس کا جس نہ ہوگا مثلاً معزز ہونا اور معزز نہ ہونا یا مال و اولاد کی کامیابی اور ناکامی کی جہت سے عموماً لیکن اس میں بھی ایک اشکال درپیش ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص پیرانہ سالی تک نیک و نیکوئی کی زندگی گزار چکا ہے اور نیک و نیکوئی کی سی موت پائی ہے یہ ممکن ہے کہ اس کی اولاد کو مقدر کے نشیب و فراز سے سابقہ پڑے۔ بعض ان میں سے نیک ہوں اور ایسی زندگی گزاریں جس کے وہ سزاوار ہیں دوسرے بد ہوں اور بدی کی زندگی کاٹیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اولاد و احفاد ہر درجہ کی نسبت اپنے آبا و اجداد سے رکھتے ہیں یہ ایک عجیب و غریب نتیجہ ہوگا اگر مردہ ان کے مقدر کے نشیب و فراز میں شریک ہو اور ایک وقت میں سعید ہو اور دوسرے وقت شقی ہو جس طور سے ان کے اولاد و احفاد کبھی سعید ہوں کبھی شقی۔ لیکن یہ بھی اسی کے

کیا کسی شخص کو زندگی میں سعید کہہ سکتے ہیں۔

۱۔ سولن کے لئے دیکھو مقالہ اولیٰ باب (۳۲) میں اس تنبیہ کا ذکر ہے جو سولن نے کرو سنی کو کی تھی ۱۲ مبرحم۔

مثل عجیب و غریب ہو گا کہ اولاد کا زمانہ آئندہ اپنے ماں باپ پر اثر نہ کرے ہر زمانہ میں یا کسی وقت خاص میں - یہ نسب ہو گا کہ اس شکل کی طرف رجوع کریں جسکو ہم نے اس سے پہلے پیدا کیا تھا کیونکہ شاید اس سے کوئی موجودہ سوال کا جواب بھی مل سکے اگر انجام پر نظر کرنا درست ہے - اور جب انجام ایک شخص کے لئے خوشوقتی پیدا کرے نہ اس لئے کہ وہ فی الحال خوش نصیب ہے بلکہ اس لئے کہ وہ پیشتر ایسا تھا یہ عجیب امر ہو گا کہ جس وقت وہ سعید ہو تو ہم مہی بات اس کے بارے میں نہ کہیں اس سبب سے کہ ہم زندہ کو باعتبار شیب و فراز مقدر کے سعید نہیں کہہ سکتے جس کا احتمال ہے کہ واقع ہو اور چونکہ ہمارا مفہوم سعادت کا دائمی ہے اور انقلاب کے امکان سے مبرا ہے اور اس سبب سے کہ وہی اشخاص متعدد انقلابات تقدیری کی صلاحیت رکھتے ہیں - کیونکہ یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر ہم انقلابات کی پیروی کریں تو ایک ہی شخص کو کبھی سعید کہیں اور کبھی شقی گو یا کہ سعید انسان مثل گرگٹ کے رنگ بدلتا ہے اور اس کے لئے کوئی استقلال نہیں ہے - مقدر کے انقلاب کی پیروی ٹھیک نہیں ہے - ان انقلابات پر نیکی بدی موقوف نہیں ہے - یہ ضروری لوازم انسانی حیات کے ہیں - مگر انسان فضیلت کے ملکات میں اس کی سعادت کے لئے مقوم ہیں اور اس کی خداس کی شقاوت کے مقوم ہیں - جن اشکال پر اس وقت بحث کی گئی ہے وہ بذات خود اسکی شہادت سے ہے کہ یہ نظر صحیح ہے - کیونکہ کوئی ایسا فعل فضیلت کے ملکات سے زیادہ مستقل نہیں ہے یہ علوم سے بھی زیادہ استواری رکھتے ہیں ان ملکات سے بھی وہ جو زیادہ مستقل ہیں وہ اشرف ہیں کیونکہ نیک بخت کی زندگی خصوصاً اور دوا انھیں پر منحصر ہے چونکہ ظاہر اسی سبب ہے کہ یہ ملکات کبھی فراموش نہیں ہوتے -

لہ مقوم وہ چیز ہے جس سے کسی شے کا قیام ہو جو اس چیز کی ماہیت کو پیدا کرے - ۱۲ مترجم -
 لہ اسطرح اہل کائنات یہ ہے کہ نسبتاً علمی حقائق کا قبول جانا سہل ہے - جنگو کبھی یا کوکیا ہو - لیکن ناخلاقانہ ملکات کا ضائع ہونا مشکل ہے بلکہ شاید محال ہے - دوسری لفظوں میں اس کی مراد یہ ہے کہ علم کی پاداشی نسبت سیرت کے کتر ہے لہذا سیرت زیادہ قیمتی ہے - بہ نسبت علم کے - مترجم

استقلال کا عنصر جو مطلوب ہے وہ انسان سعید میں پایا جائیگا اور وہ اپنی سیرت کو مدت العمر محفوظ رکھیں گے کیونکہ وہ استقلال کے ساتھ یا اعلیٰ درجہ کی پیر کا ایسے افعال اور ایسے خیالات کی کرتا رہے گا جو فضیلت سے موافقت رکھتے ہیں اور نہ کوئی شخص ایسا ہے جو زندگی کے امکانات کو اس طرح شریفانہ طور سے پورا کر لے گا۔ ایسی صحیح اور کامل ترتیب کے ساتھ چاروں کو نے ٹھیک بلا کسی نقص کے جن میں غلطی کا شائبہ نہ ہو۔ پس جو امور نجات و اتفاق سے ہوتے ہیں متعدد ہیں اور ان کی مقدار میں متفاوت ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ چھوٹے چھوٹے حوادث نیکبختی یا بدبختی کے حیات کی مہینان کو نہیں پلٹتے مگر ایسے حوادث جو عظیم ہیں اور متعدد بھی ہیں وہ زندگی کی خوشحالی کو بڑھا دیتے ہیں اگر وہ خوش نصیبی کے ہوں کیونکہ وہ حیات کی زینت کو زیادہ کر دیتے ہیں اور ان کا استعمال شریفانہ اور فاضلانہ ہوتا ہے اور بخلاف اس کے اگر وہ برعکس ہوں تو وہ حیات کو بے رونق اور ناقص کر دیتے ہیں اور خوشحالی کو کھٹا دیتے ہیں کیونکہ وہ تکلیف دہ ہیں اور اکثر ملکات کے مزاحم ہوتے ہیں۔ تاہم ان حالات میں بھی شرافت کا جو ہر حکم جاتا ہے جب کوئی انسان مصائب اور آلام کو بردباری سے برداشت کرتا ہے نہ اس سبب سے کہ اس کو ان کا حس نہیں ہے بلکہ اپنی ذاتی عظمت اور کبر نفس کے لحاظ سے۔

از بس کہ ملکات سے زندگی کا اندازہ ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ سعید انسان شقاوت کی صلاحیت نہیں رکھتا کوئی نیک نجات انسان بدبخت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے ایسے افعال سر نہ نہیں ہو سکتے جو قابل نفرت ہوں اور ان میں فرد مایگی پائی جائے کیونکہ ہمارا مفہوم نیک اور صاحب تمیز انسان کا درحقیقت یہ ہے کہ وہ زندگی کے ہر موقع کو سنجیدگی اور

لے ہماری زبان میں چوک اگرچہ غامض و محاورہ ہے مگر اسطرحا لیس کے مفہوم کو درستی سے ادا کرتا ہے۔ یہ فقرہ سمونیدس کی زبانی افلاطون نے کتاب برد طاغورس میں استعمال کیا ہے اسطرحا لے اس فقرہ کو کتاب بطولوقیہ مقالہ سوم باب (۱۱) میں نقل کیا ہے۔ ایسے ہی مقام پر کسی شاعر نے دیوک و انگلشن کی مدح میں کہا ہے۔ قلات کا برج جو ایسا ٹھیک چوکس ہے جیسے ہوا کا مرد کچھ اثر نہیں کرتا ۱۲ مترجم

شاندارمی کے ساتھ پورا کرے اور ہمیشہ ایسا کام کرے جو موقع اور محل کے لحاظ سے
 انسب اور اثر نفع ہو جیسے ایک عمدہ جوئل اس فوج کو جو اس کے زیرِ کمان ہو لڑائی
 کے موقع اور محل کے مناسب کام میں لائے۔ اور عمدہ کنفش ووز اس چمڑے سے
 جو اس کو دیا جائے عمدہ پاپوش تیار کرے و علیٰ ہذا القیاس جملہ قوتوں میں اگر ایسا ہے تو
 ایک سعید انسان ہرگز شقی نہیں ہو سکتا یہ میں نہیں کہتا کہ وہ کامیاب رہیگا اگر اس پر ایسی
 ہی افتاد ہو جیسی پرلیم پر ہوئی تھی۔ اس پر بھی وہ بدلیگا نہیں یا بار بار اس پر انقلاب
 کا اثر نہ ہوگا وہ اپنی سعادت سے سہولت کے ساتھ جنبش نکرے گا۔ معمولی حوادث
 کا اس پر اثر نہ پڑے گا البتہ ایسے حوادث کا اس پر اثر پڑے گا جو عظیم اور متعدد ہوں اور
 ان کے بعد وہ جلد اپنی خوشحالی کو پھر حاصل نہیں کر سکتا اگر وہ کسی طرح پھر حاصل کر لے تو
 اس کے لئے معتد بہ وقت کی ضرورت ہوگی کہ وہ اس وقت میں عظیم الشان اور
 شریفانہ نتائج سے کامیاب ہو جائے۔

پس سعید انسان کی صحیح تعریف یہ ہوگی جس کا ملکہ کامل فضیلت کے موافق ہو
 اور کافی طور سے خارجی اسباب اس کے لئے مہیا ہوں نہ کہ اتفاقاً ایک وقت کے
 کے لئے بلکہ زندگی بھر کے لئے۔ شاید اس میں یہ اضافہ بھی مناسب ہوگا۔ کہ وہ ہمیشہ
 اسی طرز کی زندگی بسر کرے اور جیسی اس کی حیات ہو ویسی ہی اس کی ممات بھی ہو۔
 ہم پیش بینی نہیں کر سکتے مگر ہم سعادت کو ایک انجام مانتے ہیں اور اس کو تمام اور کامل
 خیال کرتے ہیں اور اگر ایسا ہو تو ہم ایسے لوگوں کو کامیاب کہیں گے جو اپنی تمام زندگی اس طور
 سے پوری کریں بشرطیکہ وہ یہ خصوصیتیں رکھتے ہوں اور رکھتے ہیں پھر بھی وہ اس حد تک
 کامیاب ہیں جس حد تک انسان کامیاب ہو سکتے ہیں۔

اس مضمون کی بحث کو ملتوی کر کے : یہ خیال کہ طالع وری اولاد اور احباب کی
 عموماً کوئی اثر بالکلیہ کسی شخص پر نہیں رکھتی یہ نہایت سخت بحث معلوم ہوتی ہے۔ اور مسلمہ
 رائے کے خلاف بھی ہے۔ حوادث پیشمار ہیں اور ان میں ہر قسم کے اختلافات پیدا
 ہوا کرتے ہیں اور بعض کو ان میں سے ہماری ذات کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور نسبت
 دوسرے حوادث کے پس ظاہر ہے کہ جزئیات کی تعریف میں بہت طول ہوگا اگرچہ لامتناہی
 نہ بھی ہوں لہذا ہم کو تعلیم کے ساتھ ان کے بیان پر قانع ہونا اور صرف ان کے حدود کو

بیان کر دینا کافی ہو گا۔ شخصی بدبختیوں سے بعض کا بار اور اثر ہماری زندگی پر پورا پڑتا ہے اور بعض کا نسبتاً خفیف پس ایسی ہی بدبختیاں ہمارے احباب پر عموماً موثر ہوتی ہیں لیکن چونکہ زندہ یا مردہ کے تجربات کا اختلاف اس سے کہیں زیادہ ہے جو سنگین جرائم کی نقلوں میں تماشہ گاہ پر بطور ریجڈی کے قصہ غم انجام کے کھیلی جاتی ہیں اور وہی جرائم جنکو غرض فرض کر لیتے ہیں کہ ان کا ارتکاب ہوا۔ ضرور ہے کہ اس تفاوت کو ملاحظہ کریں اور اس سے زیادہ اس شبہ پر جو کہ پیدا کیا گیا ہے غور کریں کہ مردے بھی نیکی بدی میں شریک ہوتے ہیں یا نہیں مگر اس رائے میں یہ گمان غالب ہے کہ اگر مردے پر کسی نیکی یا بدی کا اثر پہنچتا ہے تو وہ بالکل ہی خفیف اور غیر محسوس سا ہو گا خواہ مطلقاً خواہ نسبتاً اگر ایسا نہ ہو تو اس کی ایسی مقدار ہوگی اور یہ صفت ہوگی جس سے لوگ خوش نہیں ہو سکتے اگر وہ خوش نہ ہوں یا ان کی خوشحالی ان سے چھین لی جائے اگر وہ خوشحال ہوں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مردوں پر دوستوں کی کامیابی یا مصائب کا اثر پڑتا ہے۔ یا کسی نہ کسی طرح وہ متاثر ہوتے ہیں لیکن یہ اثر اس قسم یا اس درجے کا نہیں ہوتا جو لوگوں کو خوش کر دے اگر وہ خوش نہ ہوں یا اس کے مماثل کوئی اثر پڑے۔

باب دوازدهم



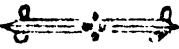
ان امور کے دریافت کرنے کے بعد اب ہم اس پر غور کریں گے کہ آیا سعادۃ کا ایسی چیزوں سے تعلق ہے جنکی ستائش کی جاتی ہے یا ایسی چیزوں سے جن کی عزت کیجاتی ہے کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ سعادت کوئی بالقوہ نیکی نہیں ہے۔
یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز قابل ستائش ہوتی ہے وہ کوئی خاص صفت رکھتی ہے یا کسی چیز سے کوئی خاص نسبت رکھتی ہے کیونکہ ہم ایسے شخص کی مدح کرتے ہیں جو عادل ہو یا شجاع یا نیک ہو کسی اور جہت سے یا ہم مدح کرتے ہیں ایسی شخص کی جو توانا یا چست و چالاک ہو و علیٰ ہذا القیاس۔ جو بالطبع کوئی خاص خصلت رکھتا ہو یا کسی اور چیز سے نسبت خاص رکھتا ہو جو چیز خود بھی اچھی اور قابل قدر ہو۔ سچائی اس بیان کی واضح ہو جاتی ہے۔ اگر ہم دیوتاؤں کی ستائش کو مد نظر رکھیں۔ ایسی مدح لغو معلوم ہوتی ہے کیونکہ مدح ہم نے کہا تھا کہ ہمیشہ ایک اعلیٰ درجہ کی معیار کی مقتضی ہے۔ مگر جبکہ مدح کی یہ ماہیت ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ مدح نہیں ہے بلکہ کوئی چیز اس سے بھی بڑھی ہوئی ہے اور اس سے بہتر ہے جو ایسی تمام چیزوں سے مخصوص ہے جو بہترین ہوں جیسا کہ مذکورہ ظاہر ہے۔ کیونکہ ہم دیوتاؤں کو مبارک اور مقدس کہتے ہیں نہ کہ قابل ستائش۔ اور چنانچہ ان لوگوں جو ذرئہ خوں مبارک کہتے ہیں۔ ایسی ہی صورت نیکیوں کی ہے کیونکہ کوئی شخص سعادت کی ایسی ستائش نہیں کرتا جیسی عدالت کی کیجاتی ہے بلکہ سعادت کو مبارک کہتے ہیں جو اس ماہیت کے اعتبار سے عمدہ اور الہی صفت رکھتی ہے۔

لہٰذا ظاہر ہے کہ ارسطو کے زمانہ میں یونانی عموماً بت پرست تھے پس ارسطو نے بھی اکثر اہل کو بعینہٴ حج لکھا ہے۔ ہماری زبان میں کوئی لفظ اس کے مقابل موجود نہیں ہے کیونکہ ہم عباد اللہ اہل توحید ہیں مجبوراً لفظ دیوتا اہل ہنود کے محاورات سے لے لی گئی ہے تاکہ ترجمہ مطابق اصل ہو ۱۲ حرم

بعض اوقات انہی وجوہ سے یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ بود و کس جو لذت کے شرف کا قائل تھا حق پر تمنا کیونکہ فی الواقع بہت (لذت) خیر ہے لیکن اس کی مدح نہیں کی جاتی یہ امر دلالت کرتا ہے اس کے اس خیال پر کہ یہ ان چیزوں سے اشراف ہے جن کی مدح کی جاتی ہے۔ جیسے خدا تعالیٰ۔ اور خیر اشراف میں کیونکہ یہ وسیع و عریض ہے طرف ہر شے کا حوالہ کیا جاتا ہے۔ مدح فضیلت سے مخصوص ہے کیونکہ یہ فضیلت ہی ہے جس کی وجہ سے ہم شریفانہ کام کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں مگر مدح سرائی کا مل نتائج کے حاصل ہونے پر کی جاتی ہے خواہ وہ نتائج جسمانی ہوں خواہ نفسانی۔ لیکن کہہ سکتے ہیں کہ اس بحث کو خاص مدح سرائی کے مضمون سے تعلق ہے مگر جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے بدھرتا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعادت واجب الاحترام ہے اور وہ غایت انانیات ہے اور اس کے ایسے ہونے سے یہ واقعہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ سعادت اصول اولیہ سے ہے۔ اور سعادت ہی کے لئے ہم سب ہر کام کو انجام دیتے ہیں اور جو چیز اصول اولیہ سے ہو اور دوسری تمام خوبیوں کی علت ہو وہ واجب الاحترام اور خدائی چیزوں سے ہے۔

عہد ارسطو کا یہ مطلب ہے کہ بعض خوبیاں قابل ستائش ہیں اور بعض ستائش کی حد سے بڑھی ہوئی ہوتی ہیں بزرگوں کی مدح گستاخا ہے بلکہ ان کی تعظیم اور احترام واجب ہے ۱۲ مترجم
۱۲ بود و کس اظہار کا شاگرد تھا جسکی برت کی ارسطو طالیس نے ستائش کی ہے مقالہ دہم باب دوم میں
وہ ہمت کا جاننے والا بھی تھا اور فیلسوف بھی تھا مترجم
۱۳ جو امتیاز اس لفظ یونانی یعنی ملکہ راہیہ فضیلت میں جسکی مدح کی جاتی ہے اور رادگر بمعنی کار بزرگ میں ہے اس کو ارسطو نے کتاب ریطو پتیہ میں بیان کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ملکہ راہیہ کی قابل ستائش ہے مگر کار بزرگ قابل عظمت ہے جو کہ مدح سے بالاتر ہے ۱۴ مترجم
عہد یعنی تمام مقاصد سے بالاتر جن کے بعد کوئی مقصد نہیں ہے۔

باب سیزدہم



چونکہ سعادت موافق تمام اور کامل فضیلت کے ایک ملکہ نفسانی ہے لہذا ضرور ہے کہ ہم فضیلت پر غور کریں کیونکہ شاید یہ بہترین طریقہ سعادت کی تحقیق کا ہے۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فضیلت ہی وہ مقصد ہے جس پر حقیقی مدبر سیاست کثیر مقدارِ جدوجہد کی صرف کرتا ہے کیونکہ اسکی یہ خواہش ہوتی ہے کہ شہری صاحب فضیلت اور توانین کے تابع ہو جائیں۔ ہم کو ایسے مدبروں کی مثالیں کرپٹ اور ایسی ہیں کے مقننین میں ملتی ہیں۔ اور دوسرے ایسے مقننین میں جو ان کے مثل ہیں لیکن چونکہ تحقیقات علم سیاست سے تعلق رکھتی ہے لہذا ہمارے اصلی مقصد کے لئے یہ مناسب ہے کہ یہ تحقیق جاری رکھی جائے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ہم کو انسانی فضیلت پر غور کرنا ہے کیونکہ وہ خیر جس کی ہم جستجو میں ہیں وہ انسانی نیکی ہے اور انسانی سعادت فضیلت یا عمدگی سے ہماری مراد جسمانی نہیں ہے بلکہ نفسانی ہے۔

اگر ایسا ہو تو یہ بڑا اہم ضروری ہے کہ مدبر کو کچھ علم نفسیات کی ماہیت کا ہونا چاہئے۔
جس طرح اس شخص کے لئے جو انکے کا یا کسی جزو بدن کا علاج کرتا ہے۔ اس کا کچھ علم بھی ہونا چاہئے اور زیادہ تر اسلئے کہ علم سیاست مدن زیادہ واجب الاحترام ہے بہ نسبت طب کے۔ اطباء جاذب بدن کے سمجھنے کے لئے بڑی جدوجہد کرتے ہیں اسی طرح مدبرین سلطنت کو نفس کے سمجھنے میں سعی کرنا چاہئے۔ مگر اسکو چاہئے کہ نفس پر اپنے خاص مقدمہ کے لحاظ سے نظر کرے۔ کیونکہ اگر مزید دقیق کام میں لائی جائے تو ہماری محنت موجودہ مطلب کے لحاظ سے نا واجب طور سے بڑھ جائے گی۔

بعض واقعات نفس کے متعلق ایسے ہیں جو بطور کافی عوام کی زبانوں پر بڑھ ہوئے ہیں۔ ان کو ہم اختیار کر لیں تو مناسب ہوگا۔ مثلاً بیان کیا جاتا ہے کہ نفس کے دو شعبہ ہیں ایک غیر عقلی اور دوسرا عقلی۔ لیکن کیا یہ شعبے مثل اجزائے بدن کے

جدا جدا ہیں اور مثل ہر ایسی چیز کے جو بذات خود قابل تقسیم ہے یا یہ کہ ان میں عقلاً امتیاز کیا جاتا ہے اور فی الواقع ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا جیسے محدب اور مقعر حصہ دائرے کے محیط میں یہ امتیاز موجود بحث کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔

پھر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نفس کے غیر عقلی شعبہ سے ایک حصہ عام ہے جس میں انسان اور دوسرے جاندار اور نباتات بھی شریک ہیں! میری مراد اس حصہ سے ہے جو تغذیہ اور نمو کی علت ہے۔ کیونکہ ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ نفس کی یہ قوت ایسی تمام اشیا میں پائی جاتی ہے جو غذا پاتے ہیں حتیٰ کہ جنین میں بھی اور دہری قوت اُن میں بھی موجود ہے جن کا نمو کامل ہو چکا ہے کیونکہ یہ زیادہ قرن عقل ہے کہ ایک ہی قوت سب میں تجویز کی جائے نسبت کسی علیحدہ قوت کے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ خوبی اور عیب کی اس قوت کی جدا گانہ طور سے انسانی نہیں ہے بلکہ انسان اس اعتبار سے تمام جانداروں کا شریک ہے۔ کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جزو بدن اور یہ قوت خصوصیت کے ساتھ خواب میں بھی کام کیا کرتی ہے۔ درحالیکہ اچھے اور برے انسانوں میں خواب کی حالت میں بہت کم ہی امتیاز ممکن ہے اور اسی سے یہ مثل مشہور ہے کہ انسان کی نصف حیات کے زمانے میں اُن کے سعید یا شقی ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اور یہ طبعی امر ہے کیونکہ خواب نفس کا معطل ہو جانا ہے۔ باعتبار اُس کی سعادت اور شقاوت کے الا اس حد تک کہ بعض تحریکات انسان پر مشتمل ہوتی ہیں بالکل خفیف حد تک اور سعید کے خوابوں کو بہ نسبت عام لوگوں کے عمدہ کر دیتی ہیں لیکن اس مقدمہ پر کافی بحث ہو چکی اور اب ہم اصول تغذیہ کو ہمیں پرہیز چھوڑتے ہیں کیونکہ اس کا کوئی صبیحہ تجزیہ فی نفسیت میں شامل نہیں ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طبعی اصول نفس کا ہے جو کہ غیر عقلی ہے تاہم ایک معنی سے اس میں عقل کی شرکت ہے خواہ کوئی شخص متحمل ہو خواہ نہ ہو ہم عقل کی

سناٹا کرتے ہیں اور نفس کے اس شعبہ کی جو عقل رکھتا ہے کیونکہ وہ حق پر انسان کو تہدید کرتا ہے اور ان کو بہترین چال چلن اختیار کرنے کے لئے زبرد تو بیچ کرتا ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ انسانوں میں ایک اور اصول بھی ہے جو از روئے طبیعت عقل سے اختلاف رکھتا ہے اور وہ عقل کے خلاف لڑتا ہے اور تنازع کرتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح مادہ اجزا بدن جب ہم چاہتے دہنی طرف حرکت دیں تو دو بائیں طرف کھینچ جاتے ہیں یعنی سمت مقابل میں پس ہی حال نفس کا بھی ہے یہ تحریکات مطلق العنان لوگوں کی عقل کے خلاف جاتے ہیں۔ لیکن بدنی اور نفسی میں یہ فرق ہے کہ جسم میں ہم اس جزو بدن کو دیکھ سکتے ہیں جو بے راہ چلتا ہے۔ مگر نفس میں ہم اس کو دیکھ نہیں سکتے۔ گمان غالب ہے کہ مساوی صحت کے ساتھ یہ خیال ٹھیک ہو کہ نفس میں بھی کوئی شے خلاف عقل موجود ہے جو عقل کی فراموش کرتی ہے اور اس کو روکتی ہے۔ گو کہ جس منی سے یہ خلاف عقل ہے وہ غیر مادی ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعبہ بھی عقل سے بہرہ ور ہے۔ (جسکو ہم کہہ چکے ہیں) بہر تقدیر ایک مکلف انسان میں یہ عقل کا تابع ہے بلکہ عقیف اور شجاع شخص میں یہ زیادہ تر عقل کا تابع ہے۔ کیونکہ یہ مطلقاً عقل سے مطابیت رکھتا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ غیر عقلی شعبہ نفس کا دو قسم کا ہے کیونکہ نباتی قوت کو بالکل عقل سے بہرہ نہیں ہے لیکن خواہش کی قوت یا عموماً مناکحت کی خواہش کو کم و بیش عقل سے بہرہ ہے۔ جس حد تک کہ وہ عقل کی محکوم ہے اور اس کی تابع ہے۔ لیکن یہ اس اعتبار سے تابع ہے ہم کہتے ہیں۔ ”باب کا لحاظ کرنا“ یا احباب کا پاس کرنا نہ اس معنی سے جسے ہم کہیں کہ ریاضی کے اعتبار سے۔ بلکہ اصلاح اور ملامت اور تہدید اس بات کی شہادت ہے کہ غیر عقلی شعبہ نفس کا ایک اعتبار سے عقل کی تاثیر کا تابع ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اس شعبہ میں بھی عقل شامل ہے تو پھر عقلی شعبہ دو شعبوں میں منقسم ہو جائیگا۔ ایک تو وہ جو مطلقاً عقل رکھتا ہے نبات خود

اور دوسرا عقل کی بات سنتا ہے جیسے بچہ باپ کی بات سنتا ہے۔ نیکی یا فضیلت ایک امتیاز قبول کرتی ہے جو اس فرق پر موقوف ہے کیونکہ ہم بعض فضائل کو عقلی کہتے ہیں۔ حکمت اور ذکا اور دوسری عقلی نہیں فیاضی اور اعتدال اخلاقی فضائل ہیں کیونکہ جب ہم کسی شخص کی سیرت کا بیان کرتے ہیں تو ہم یہ نہیں کہتے کہ وہ دانا اور ذکی ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ وہ (Gentle) حکیم اور پرہیزگار ہے۔ پھر بھی ہم ایک دانشور کی ستائش کرتے ہیں اس کی ذہنی حالت کے اعتبار سے اور ایسی ذہنی حالت کو جو ستائش کی سزاوار ہیں ہم فاضلانہ کہتے ہیں۔

مقالہ دوم

باب اول

اخلاقی فضیلت کی پیدائش



فضیلت یا خوبی (Encellence) دو قسم کی ہے ایک تو عقلی ہے دوسرے اخلاقی۔ عقلی فضیلت تعلیم سے پیدا ہوتی ہے اور اسی سے باقی رہتی ہے۔ پس اس کے لئے تجربے اور وقت کی ضرورت ہے عقلی فضیلت کا منشاء عادت ہے لہذا لفظ اخلاق یونانی میں ایسے لفظ سے مشتق ہے جس کے معنی عادت کے ہیں۔ اس واقعہ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ کوئی عقلی فضیلت ہماری ماہیت میں

نہ اسطرح پایس کے مطالب اخذ کرنے کے لئے عقلی اور خلقی فضیلت کے مفہوم سے مانوس ہونا چاہئے۔ متاخرین کے فلسفہ میں یہ تقابل عقلی اور خلقی کا موجود نہیں ہے ۱۲ ترجمہ انگریزی۔ اسطرح کے ان الفاظ سے کہ خلقی فضیلت ہماری ماہیت میں ودیعت نہیں رکھی گئی ہے واضح ہے کہ اخلاق فطری نہیں ہیں بلکہ انسانی ہیں یہ بہت بڑا نکتہ ہے خوب ذہن نشین رکھنا

چاہئے ۱۲ ترجمہ

۱۳ لفظ ایتمس دیکسره الف بمعنی عادت اور اسے تھیس دیو یا سے مجہول یا قبل کسور بمعنی سیرت یونانی زبان سے مخصوص ہے اور زبانوں میں اس کے عامل الفاظ موجود نہیں ہیں۔ ۱۲ ترجمہ انگریزی۔

و دیلت نہیں رکھی گئی ہے قانون فطرت مزاوت سے متغیر نہیں ہوتا۔ پتھر کا میلان نیچے گرنے کا ہے اور وہ سکھانے سے یا مزاوت سے اوپر کی طرف نہ چڑھ سکتا اگرچہ اسکو متاد کرنے کے لئے دس ہزار مرتبہ اوپر کواچھالیں۔ اسی طرح اک (شعلہ) نیچے کی طرف نہیں جھک سکتا ہے نہ کوئی اور چیز جو ایک قانون کی تابع ہے وہ دوسرے قانون کی پیروی کر لگی۔ فطرت کے موافق ہو یا مخالف، فضیلت ہم میں و دیلت نہیں رکھی گئی ہے۔ البتہ فطرت کی جانب سے ہم کو استعداد ان کے قبول کرنے کی عطا ہوئی ہے۔ اور یہ استعداد عادت سے پختہ ہوتی ہے۔

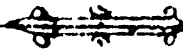
وہ فطری قوتیں جو ہم کو عطا ہوئی ہیں پہلے ہم ان کو حاصل کرتے ہیں پھر وہ کمالات جو ان سے تعلق رکھتے ہیں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال حواس کا ہے اکثر دیکھنے یا اکثر سننے سے باصرہ یا سامعہ کو ہم نے حاصل نہیں کیا بلکہ دیکھنا یا سنا ہم کو اس لئے آگیا ہے کہ ہم کو قوت باصرہ اور سامعہ فطرت نے عنایت کی تھی۔ فطرت سے یہ قوتیں ملی تھیں اس لئے ہم ان کو کام میں لاتے ہیں نہ یہ کہ استعمال سے یہ قوتیں ہم کو حاصل ہوئیں لیکن فضیلتیں مزاوت سے حاصل ہوتی ہیں اور یہی صورت تمام فنون کی ہے۔ کیونکہ جب ہم وہ کام کرتے ہیں جو ہم کو کرنا چاہئے تو ہم فنون کو سیکھ لیتے ہیں اس طرح فنون حاصل ہوتے ہیں مثلاً ہم کو شمار کا فن اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم تعمیر کی مزاوت کرتے ہیں اور عود کو از ہی کا فن اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم عود بجاتے ہیں۔ اسی طرح عدالت کی مزاوت سے ہم عادل ہو جاتے ہیں اور رعفت کی مزاوت سے عقیف ہو جاتے ہیں۔ اور شجاعت کی مزاوت سے شجاع ہو جاتے ہیں۔ ریاستوں کا تجربہ اس حقیقت کی شہادت ہے۔ کیونکہ مقنن اہل شہر کی عادت کو درست کر کے ان کو نیک بنا دیتے ہیں۔ یہ مطلب تمام مقنین کے دل نشیں ہوتا ہے۔ جب کوئی مقنن

لہ یہاں ایک بھاری مسئلہ علم اخلاق کا بیان کیا گیا ہے۔ کہ اخلاق اکتسابی ہیں تعلیم اور مزاوت سے حاصل ہوتے ہیں نہ کہ فطری یا دیہی طبع سے۔ مطالعہ ہوئے ہیں اگر ایسا نہ ہو تو تعلیم ہدایت بالکل بیکار ہو جائے ۱۲ مترجم

کامیاب نہیں ہوتا تو اس کا مقصد حاصل نہیں ہوتا اور جمعی سیاست اور بری سیاستیں ہی اختیار ہے۔ اسباب اور واسطے فضائل کے پیدا ہونے کے یا اس کے ضائع ہو جانے کے بعینہ کیساں ہیں اور کل فنوں کا یہی حال ہے۔ کیونکہ عود کے بجائے ہی اچھے یا برے عود نواز پیدا ہوتے ہیں اور حالت معمار کی بلکہ ہر صاحب فن کی اسی کے مشابہ ہے۔ کیونکہ اچھی تعمیر سے اچھے معمار ہوتے ہیں اور بری تعمیر سے برے معمار ہوں گے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کسی سکھانے والے کی ان کو ضرورت نہ ہوتی سب کے سب پیدائشی اچھے یا برے ہوتے اپنے اپنے فن (پیشہ یا حرفہ) میں۔ فضیلت کا بھی یہی حال ہے۔ وہ معاملات اور مقدمات جو انسانوں میں باہر گر ہوتے رہتے ہیں انھیں سے ہم یا عادل ہو جاتے ہیں یا غیر عادل۔ خطرات میں پڑنے سے ہم یا بودے پن کی عادت ڈال لیتے ہیں یا بہادر رہی کی۔ پس ہم تو جبار ہو جاتے ہیں یا شجاع یہی حال شہوت اور غضب کا بھی ہے بعض اشخاص عقیف اور بڑبڑا ہو جاتے ہیں بعض خواہش پرست اور غصہ ور ہو جاتے ہیں خاص حالات میں جیسی جس نے عادت ڈالی۔ مختصر یہ ہے کہ اخلاقی حالتیں ایسے ملکات کے نتائج ہیں جو خود اخلاقی حالات سے مناسبت رکھتے ہیں۔ پس یہ ہمارا فرض ہے کہ ملکات کو خاص انداز پر ڈالیں کیونکہ اخلاقی حالتیں ملکات کے اقتیارات پر منحصر ہیں۔ لہذا ہمارے عادات کی تعلیم کا فرق کوئی خفیف بات نہیں ہے بلکہ قابلِ غور و فکر ہے اور کامل اہمیت رکھتا ہے۔

باب دوم

افعال جو فضیلت کے موجب ہوتے ہیں



ہماری موجودہ تحقیقات مثل اور تحقیقات^۱ کے نہیں ہے جو خالصاً مفہوم کے اعتبار سے بحثی اور قیاسی ہو۔ مقصد ہماری اس تحقیق کا یہ نہیں ہے کہ مکالمہ اخلاق کی ماہیت دریافت کی جائے بلکہ بذات خود صاحب فضیلت ہوں اس تحقیق کا اصلی نفع یہی ہے اور یہی اس کا مقصد ہے۔ لہذا ضرورت ہے کہ کام کرنے کے درست طریقہ پر غور کیا جائے کیونکہ افعال ہی سے اخلاقی حالتوں کی صفات کا تعین ہوتا ہے۔

صحیح عقل کے موافق کام کرنا وہ عام اصول ہے جسکو بلا حجت و بطور اصول موضوعہ مان لینا چاہیے۔ ماہیت صحیح عقل کی اور ان کا عمومی تعلق فضائل ہے۔ اس پر من بعد بحث کی جائیگی۔ لیکن ابتدا ہی سے مان لینا چاہیے کہ تمام بحث علی مقدمات پر بطور ایک خاکہ کے ہو سکتی ہے۔ علی صحت ممکن نہیں ہے۔ ہم یہ اصول پہلے ہی قائم کر چکے ہیں کہ ہر موضوع بحث کی ویسی ہی بحث ہو سکتی ہے جو موضوع کی نوعیت کے مناسب ہو اور مسئلہ محل اور ضرورت پر غیر متغیر روابط جاری نہیں ہو سکتے جس طرح مسائل صحت پر نہیں جاری ہو سکتے۔ پھر بھی جبکہ استدلال کی نوعیت ایسی ہے کہ کوکوشش کرنا چاہیے کہ حسب موقع بہترین استدلال کو اختیار کریں۔

پہلی بات قابل لحاظ یہ ہے کہ ان مقدمات میں جنہر ہم بحث کرتے ہیں تعریف

افعال جو فضیلت کے موجب ہوتے ہیں

یعنی وہ علوم ارسطاطالیسی مدرسہ میں جنہر توجہ صرف کی جاتی ہے ۱۲ مترجم انگریزی

رکھی، اور افراط (زیادتی)، دونوں ایک ہی طرح تباہ کن ہیں یہی صورت تندرستی کی حالت اور بدنی قوت کے باب میں صحیح ہے۔ جس صورت کو ہم دیکھ نہیں سکتے وہاں حاضر ہے غائب پر قیاس کرنا ہو گا۔ افراط و تفریط و ورزش بدنی کی حق میں تباہ کن ہے۔ اسی طرح زیادتی یا کمی طعام یا شراب (کھانے پینے) کی صحت جسمانی کے لئے تباہ کن ہے درحالیکہ مناسب مقدار سے قوت بدن کی زیادہ ہوتی ہے۔ اور اسکو قائم رکھتی ہے۔ یہی صورت عفت اور شجاعت اور دوسری فضائل کے باب میں بھی درست ہے۔ ایسا شخص جو بہر خطرہ کو بچاتا رہتا ہے اور کسی کا مقابلہ نہیں کرتا وہ جبان (بودا) ہو جاتا ہے۔ جو شخص کسی خطرے سے نہیں ڈرتا اور بہر خطرہ میں پڑنے کو آمادہ رہتا ہے مہور (نڈر) ہے۔ اسی طرح جو ہر لذت سے متمتع ہوتا ہے اور کسی مزے سے باز نہیں آتا شہوت پرست ہے ایک وہ ہے جو کسی لذت سے متمتع نہیں ہوتا اس کو لذت کا حس ہی نہیں ہے اس حالت کو (اسکی نمود شہوت کہتے ہیں)۔ پس عفت اور شجاعت ضائع ہو جاتی ہیں افراط و تفریط سے لیکن محفوظ رہتی ہیں اعتدالی حالت سے۔

نہ صرف اسباب اور عوامل اخلاقی حالات کے پیدا ہونے اور بڑھنے اور ضائع ہو جانے کے یکساں رہتے ہیں بلکہ نیز (معل)، اُن کی فعلیت کا بھی کیا ثابت کیا جائیگا۔ اور مثالوں میں بھی جو زیادہ نمایاں ہیں مثلاً طاقت کیونکہ طاقت پیدا ہوتی ہے کھانے کی زیادہ مقدار سے اور زیادہ محنت کرنے سے اور طاقت انسان ہی زیادہ کھانا کھاتا ہے زیادہ محنت کرتا ہے۔ یہی حال فضیلت کا بھی ہے۔ لذتوں سے پرہیز کرنے سے ہم عقیف ہو جاتے ہیں اور جب ہم عقیف ہو جاتے ہیں تو ہم پرہیز کرنے کے بخوبی عادی ہو جاتے ہیں۔ شجاعت کا بھی یہی حال ہے جب ہم خطرات میں پڑتے ہیں اور ان سے مقابلہ کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں تو شجاعت

لے ماضی سے غائب ہوا استدلال ایک ضعیف صورت استدلال کی ہے۔ مثلاً زمین ایک سیارہ ہے اس پر نباتات موجود ہیں اسی طرح مریخ ایک سیارہ ہے اس پر بھی نباتات ہونگے ۱۲ مترجم۔
کے خوفناک یا مردہ ہو جانا یہاں جو ہر تر کا عقود ہو جانا مراد ہے۔ یہ کوئی فضیلت نہیں ہے بلکہ عیوب ہیں اور اسکی

ہو جاتے ہیں اور جب شجاع ہو جاتے ہیں تو ہم خطرات کے مقابلہ کرنے کے بخوبی قابل ہو جاتے ہیں۔

لذت یا الم و افعال کے بعد رونما ہوا اس کو ہر شخص کی اخلاقی حالت کا اندازہ سمجھ لینا چاہئے۔ جو شخص طبعی لذات سے پرہیز کرتا ہے اور اس کو ایسا کرنے سے لذت حاصل ہوتی ہے وہ عقیف ہے اور جس کو پرہیز سے الم محسوس ہوتا ہے وہ شہوت پرست ہے۔ جو شخص خطرات کے مقابلہ کرنے سے لذت پاتا ہے یا کم از کم اس کو الم کا احساس نہیں ہوتا وہ شجاع ہے۔ لیکن جس شخص کو خطرات کے مقابلہ کرنے سے الم ہوتا ہے وہ بودا دجان ہے۔ کیونکہ فضیلت کو لذات اور آلام سے تعلق ہے۔ لذات ہی کے لئے ہم کمینچن کر رہے ہیں۔ اور الم ہی کے خوف سے ہم شریفانہ افعال سے باز رہتے ہیں۔ اسی سے ابتدائی عمر میں ایک خاص قسم کی تعلیم و تربیت کی ضرورت ہے جیسا کہ افلاطون نے فرمایا ہے۔ ایسی تعلیم ہونا چاہئے جس سے لذت یا الم کا حصول حسب موقعہ ہو کرے۔ یہی حقیقی تعلیم ہے۔

اگر فضائل کو تعلق ہے افعال اور وجدانیات سے اور ہر فعل اور ہر وجدان کے ساتھ لذت اور الم لازم ہے یہ وہ سبب ہے جس سے فضیلت کو تعلق ہے لذات اور آلام سے۔ ایک اور ثبوت اس واقعہ کا لذت اور الم کے استعمال سے ملتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ واسطے ہیں تعذیر کے اور تعذیرات کو ایک منہی سے بطور معالجات کے کام میں لاتے ہیں اور وسیلے معالجات کے طبعاً امراض کے اضداد سے ہو کر رہتے ہیں جو ان امراض کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں۔ پھر وہ جو ہم نے پیشتر کہا تھا ہر اخلاقی حالت نفس کی از روئے ماہیت صفات اور متعلق ہوتی ہے ایسی چیز سے جو اس حالت کو طبعاً بہتر یا بدتر بنا سکتی ہے۔ لیکن لذات اور آلام خراب اخلاقی حالات کے اسباب ہو کر رہتے ہیں اگر ہم ان کی جستجو کریں یا ان سے اجتناب کریں ایسے لذات اور آلام سے جو نا درست ہیں یا ان کا ارتکاب یا ان سے اجتناب کرنا نا درست اوقات میں یا نا درست طریقہ سے یا منجملہ طرق کسی ایسے طریقہ سے ہو جن میں از روئے منطق

غلطی کرنا ممکن ہے۔ لہذا فضائل کی اس طور سے تعریف کرتے ہیں کہ وہ ختم فی یا سکونی حالتیں ہیں لیکن ایسی مطلق عبارت سے اس کو ادا کرنا غلط ہے اور اس تعریف کو مقید نہ کریں یعنی لفظ راست یا ناراست کے اضافہ کے ساتھ یا طور یا وقت کی قید کے ساتھ و علیٰ ہذا القیاس۔

پہلے یہ دیکھتا ہے کہ اخلاقی فضیلت راغب کرتی ہے بہترین افعال کے صدور کی طرف باعتبار لذات اور آلام کے اور رذالت اس کے برعکس ہے۔ ایک اور طریقہ ہے جس سے ہم اس حقیقت پر نظر کر سکتے ہیں تین چیزیں ہیں جو اس تلاش میں ہم پر موثر ہیں یعنی شریف اور ضروری اور خوشگوار اور تین چیزیں ان کی مقابل ہیں جو اجتناب کی طرف مائل کرتی ہیں شرمناک ضرر رساں اور مولم رنج دہ، پس نیک آدمی سیدھے خط پر چلے گا اور برا آدمی غلط راہ اختیار کریگا۔ نسبت ان سب کے اور خصوصیت کے ساتھ لذت کے متعلق کیونکہ لذت کا احسان نہ صرف انسان کو ہے بلکہ اونے درجے کے حیوانات کو بھی ہوتا ہے اور لذت ایسی چیزوں کو لازم ہے جن کی خواہش کی جاتی ہے۔ کیونکہ شریف اور ضروری ایک ہی طور سے خوشگوار ہیں۔ لذت بھی ہمارے ساتھ بچپن سے دگوا، پرورش پاتی رہی ہے۔ لہذا لذت کے وجدان کا ہم سے جدا ہو جانا دشوار ہے کیونکہ اس کی جڑ ہمارے زندگی میں نہایت گہری پہنچ گئی ہے پھر یہ کہ ہم لذت اور الم کو کم و بیش اپنے افعال کا معیار قرار دیتے ہیں۔ پس ناگزیر ہے کہ موجودہ تحقیق کو اول سے آخر تک لذت و الم سے متعلق ہو کیونکہ لذت اور ناراست لذت اور الم کے حسابات کا افعال پر کامل اثر ہے۔ اس کے ساتھ ہی لذت پر تنازع کرنا زیادہ مشکل ہے نسبت اس کے کہ غضب پر تنازع کیا جائے۔ جیسا کہ ہر غلیظ اس کہتا ہے۔ انسان نہیں بلکہ وہ جو بہتہ و شوار ہے فن یا

لے یاد رکھنا چاہئے کہ تو کانون اور ہائیس خردن کا ترجمہ حسین اور بیچ بھی ہو سکتا ہے اور شرمناک اور

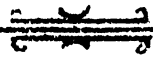
شریف بھی۔ علم اخلاق کی عربی کتابوں میں حسن و قبح کہا گیا ہے جسکو ہندی میں بھلائی برائی کہتے ہیں ۱۲ مترجم لے ہر غلیظ اس کے قول کا ترجمہ یہ ہے۔ انسان اپنے غضب کی تسکین کو اپنی زندگی پر ترجیح دیتا ہے یعنی غضب کی تسکین کے لئے جان دینا آسان خیال کرتا ہے۔ میل مشہور ہے جان کا صدقہ مال اور آبرو کا صدقہ جان پیچم

فضیلت کی جملہ صورتوں کا اسی سے سابقہ ہوتا ہے۔ جو چیز جتنی دشوار ہے اسی نسبت سے اس کی قیمت زیادہ ہے اس سبب سے بھی کہ اخلاقی فضیلت اور علم تمدن کو کلیتہً لذت اور آرام سے واسطہ ہے۔ کیونکہ لذت اور آرام کے عمدہ استعمال سے انسان نیک ہو سکتا ہے اور ان کے برے استعمال سے انسان بد ہو سکتا ہے۔

ہم کو سمجھ لینا چاہئے کہ فضیلت کو لذات اور الم سے سابقہ ہے۔ جن اسباب سے فضیلت پیدا ہوتی وہی وسیلے اس کی ترقی کے بھی ہیں یا جب وہ کوئی جاہل صورت اختیار کرتے ہیں تو فضیلت ضائع ہو جاتی ہے اور اس کے ناکہ کا جو چیز ہے وہی ایسی چیز ہے جس سے اس کی پیدائش ہوئی تھی۔

باب سوم

مقابلہ فضیلت اور فعل کا



لیکن یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ اس قول سے ہمارا کیا مطلب ہے۔ کہ لوگ عدالت کی مزاوالت سے عادل ہو جاتے ہیں اور عفت کی مزاوالت سے عقیف ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ جب وہ عدالت اور عفت کی مزاوالت کرتے ہیں تو بنا بر واقعہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ عادل اور عقیف اسی طور سے کہے جائینگے جیسے کوئی نحو کی مزاوالت سے نحوی ہو جاتا ہے اور موسیقی کی مزاوالت سے موسیقی داں ہو جاتا ہے۔

مگر کیا یہ جواب نہیں ہے کہ صورت فنون کی کیا یہ نہیں ہے؟ کیونکہ اگر کسی شخص سے کسی فعل کا ظہور ہو جو نحو کی کا سا فعل ہو خواہ اتفاق سے خواہ کسی اور شخص کی تلقین سے اس صورت میں وہ نحو نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ وہ صرف نحو یوں کا ساعل نہیں بلکہ نحو یوں کے انداز سے عمل کرے۔ یعنی علم نحو کے موافق عمل کرتا ہو اس لئے کہ اس کو یہ علم حاصل ہے۔

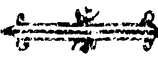
ایک اور امر سے فنون اور فضیلت میں فرق ہے فن سے جس چیز کی پیدائش ہوتی ان کی عمدگی انھیں کی خدمت پر منحصر ہے۔ یہ کافی ہے کہ جب ان کا ظہور ہو تو ان میں خاص صفت پائی جائے۔ لیکن جو افعال فضیلت کے موافق کئے جاتے ہیں ان میں یہ بات نہیں ہوتی مثلاً عاد لانا یا عقیفانہ طور سے کہے گئے کیونکہ وہ بدعا و عاد لانا اور عقیفانہ واقع ہوئے ہیں۔ ضرور ہے کہ عامل صدور فعل کے وقت بعض اوصاف سے متصف ہو یعنی اولاً یہ کہ فاعل کو اپنے فعل کا علم ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس نے غرض و فکر کے ساتھ اس فعل کو اختیار کیا ہو۔ اور صرف اس فعل ہی کی غرض سے اس کو عمل میں لایا ہو تیسرے یہ کہ وہ ایسی صورت میں اسکو بجالایا ہو

جبکہ وہ ایک استوار اور مستقل اخلاقی حالت میں ہو۔ اگر یہ سوال ہو کہ آیا کوئی شخص ایسے کسی فن کا ماہر ہے تو سوال اس امر کے وہ شخص فن سے ماہر ہو دوسرے شرائط سے جن کا مذکور ہوا مطلع نظر کی جاتی ہے۔ لیکن یہ سوال اگر کسی فضیلت کے حصول میں ہو تو محض علم بے سود ہے۔ دوسرے حالات میں جو کہ نتیجے بار بار عادلانہ اور عقیفانہ افعال بجالانے کے ہوں مفید ہوں گے اور یہ مزا دلت کوئی خفیف امر نہیں ہے بلکہ اس کی اہمیت قطعی اور یقینی ہے لہذا فعل کو عادلانہ اور عقیفانہ کہتے ہیں جب وہ ایسے افعال ہوں جنکو عادل اور عقیف بجالاتا ہے اور عادل اور عقیف ایسا شخص نہیں ہے جس سے محض وہ افعال صابہ ہوں بلکہ ایسا شخص ہے جس میں عدل اور عفت کی روح سمائی ہوئی ہو۔ یہ کہنا مناسب ہے کہ عادل عدالت کی مزا دلت سے عادل ہو جاتا ہے اور عقیف عفت کی مزا دلت سے اور اگر کسی انسان نے یہ مزا دلت نہیں کی تو وہ کسی اتفاق سے نیک نہیں ہو سکتا۔ لیکن اکثر اشخاص ایسے افعال بجالانے کے عوض صرف ایسے افعال پر خوش و نظر کرتے ہو کہ کافی سمجھتے ہیں وہ اپنے آپ کو فیلسوف گمان کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ فلسفہ ان کو صاحب فضیلت بنانے کے لئے کافی ہے۔ فی الواقع وہ ان لوگوں کے مثل ہیں جو طبیب کی بات دل لگا کے سنتے ہیں لیکن طبیب جو کہتا ہے اس پر عمل نہیں کرتے مگر یہ غیر ممکن ہے کہ نفس کو ایسے فلسفہ سے صحت حاصل ہو جس طرح سے جسمانی صحت اس قسم کے علاج سے کہ طبیب کے قول پر عمل نہ کیا جائے، حاصل نہیں ہو سکتی۔

باب چہارم

نیکی کوئی جذبہ نہیں ہے نہ کوئی ملکہ قوت ہے بلکہ ایک

اخلاقی حالت ہے



اب ہم فضیلت کی ماہیت پر غور کریں گے۔

چونکہ نفس کے صفات تین ہیں یعنی (۱) جذبات و (۲) قوی و (۳) اخلاقی تاثیریں
چاہئے کہ فضیلت ان تین سے کوئی ایک ہو جذبات سے ہماری مراد ہے شہوت
غضب، خوف، ہراس، احمقہ، خوشی، الفت، نفرت، حسرت، رقابت، رحم
خلاصہ یہ کہ جو حالت نفس کی لذت یا الم کے ساتھ ہو۔ تو اسے وہ پیرچہن سے
ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ ان جذبات کا تجربہ ہو حاصل ہو۔ مثلاً غصہ کرنے کے
قابل ہونا یا بے حسیدہ ہونا یا رحم کا حس ہونا۔ اور اخلاقی حالات وہ ہیں جن سے
ہم اچھی طرح یا بری طرح جذبات کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ بری طرح کا میلان مثلاً
غضب کی جانب جبکہ ہمارا غضب نہایت شدید یا بہت خفیف ہو اور اچھا میلان
مثلاً جبکہ مناسب اعتدال کے ساتھ ہو اور اسی طرح دوسرے جذبات کی جانب۔
نہ فضیلتیں جذبات ہیں اور نہ رذیلتیں کیونکہ جذبات کے اعتبار سے ہماری
مرح یا مذمت نہیں کی جاتی۔ اگر کوئی شخص ڈرتا ہو تو اس کی ستائش نہیں کرتے یا غصہ
ہوتا ہو تو اس کی نکو ہمیش نہیں کرتے یعنی مطلق خوف یا غضب کے اعتبار سے نہ کوئی
قابل ستائش ہوتا ہے نہ قابل نکو ہمیش لیکن ایک خاص طور سے غصہ ہونے پر مذمت
کی جاتی ہے۔ البتہ مرح یا مذمت باعتبار فضیلتوں یا رذیلتوں کے کی جاتی ہے۔ جبکہ
عدا غصہناک یا خائف ہوں۔ کیونکہ فضیلتیں عدا کسی غرض سے ہوتی ہیں اور جب کوئی غرض

و غایت نہ ہو تو فضیلت موجود نہیں ہوتی۔ مگر اس کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جذبات کی جہت سے ہم کو تحریک ہوئی لیکن فضیلتوں یا ردیلتوں کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ ہم کو تحریک ہوئی بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ خاص سیلان ہوا۔

ان وجوہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ فضیلتیں قوتیں نہیں ہیں کیونکہ جذبات کی جہت سے ہم نیک یا بد نہیں کہے جاتے نہ ہماری طرح کی جاتی ہے نہ مذمت۔ اس لئے کہ ہم کو مطلق استعداد و جدان کی عطا ہوئی ہے۔ فطرت سے ہم کو قوتیں عطا ہوئی ہیں مگر نیک یا بد ہونا نہیں ملا ہے۔ اس مضمون پر بحث کر چکے ہیں۔ پس اگر فضیلتیں نہ جذبات ہیں نہ قوتیں ہیں تو بس یہی باقی رہ گیا کہ وہ اخلاقی حالتیں ہیں۔

باب پنجم

فضیلت مطلق اخلاقی حالت نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص اخلاقی حالت ہے



فضیلت کا بیان جنسی حیثیت سے ہوا ہے لیکن محض یہ بیان کرنا کہ
فضیلت ایک اخلاقی حالت ہے کافی نہیں ہے چاہے کہ وصف اس اخلاقی
حالت کا بیان کیا جائے۔

پس یہ کہنا چاہئے کہ ہر فضیلت یا عمدگی صاحب فضیلت پر عمدہ اثر
کرتی ہے اور اس کو اپنا فعل نہایت خوبی سے بجالانے کے قابل کر دیتی ہے مثلاً
آنکھ کی خوبی جو آنکھ کو عمدہ کر دیتی ہے اور اس کے فعل کا صدور اچھی طرح ہوتا ہے
اسی طرح کھوڑے کی خوبی یہ ہے کہ کھوڑا شائستہ ہو اور کھوڑے دوڑ میں خوب کام دے
یعنی سوار کو اچھی سواری دے اور دشمن کے مقابلہ میں مہین ہو۔

اگر کلیتہً درست ہو تو فضیلت یا عمدگی انسان کی ایسی اخلاقی حالت ہوگی
جس سے انسان اپنا خاص فعل کما حقہ بجالائے ہم واضح کر چکے ہیں کہ یہ صورت کس طرح
پیدا ہوگی۔ لیکن دوسرا طریقہ اس کی توضیح کا یہ ہے کہ اس فضیلت کی ماہیت اور
اس کا وصف کما حقہ ملاحظہ کیا جائے۔ ہر چیز میں خواہ وہ متصل ہو خواہ منفصل ہو ممکن ہے

مسئلہ وسط

مع ہر چیز سے ہر چیز ذو مقدار مراد ہے جیسا کہ عبارت سے واضح ہے۔ ۱۲۔
لے ارسطو کے محاورہ میں ایک خط مستقیم کم متصل ہے اور ایک بیضیوں کی کم منفصل ۱۳۔ مترجم انگریزی
واضح ہو کہ یہ محاورہ ارسطو کے مختص نہیں ہے بلکہ کیت کی تقسیم متصل اور منفصل میں قائم ہے

کبیشتر اور کمتر یا مساوی مقدار فرض کی جائے۔ اور یہ اندازہ یا مطلقاً ہوگا۔ یا بالنسبت ہماری اس صورت میں مساوی اوسط ہوگا۔ بیشی اور کمی کا۔ اوسط باعتبار ذات شے یا مطلق اوسط سے میں یہ سمجھتا ہوں کہ وہ چیز ہے جو طرفین یعنی کمی بیشی دونوں سے ممیز ہو یعنی کم سے جتنا زیادہ ہو اتنا ہی زیادہ سے کم ہو اور یہ شخص کے لئے یکساں ہے بعینہ۔ اوسط اضافی (یعنی ہماری نسبت سے) میں یہ سمجھتا ہوں وہ جو نہ بہت زیادہ ہو نہ بہت کم لیکن یکساں اور بعینہ ایک نہیں ہوتا ہر شخص کے لئے مثلاً اگر ۱ بہت زیادہ ہو اور ۲ بہت کم تو ہم ۶ کو ان دونوں کا اوسط مانتے ہیں باعتبار ذات شے کے کیونکہ ۶ جتنا زیادہ ہے ۲ سے اتنا ہی کم ہے۔ اسے اور یہ اوسط حسابی نسبت سے ہے۔ مگر اوسط اضافی (یعنی ہماری نسبت سے) اس طرح نہیں دریافت ہو سکتا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اگر دس پونڈ گوشت بہت زیادہ ہو اور دو پونڈ بہت کم ہو کسی شخص کے لئے تو تربیت دہندہ حکم دے کہ ۶ پونڈ صرف کیا جائے کیونکہ یہ مقدار بھی بہت زیادہ یا بہت کم ہوگی صرف کرنے والے کے لئے یہ بہت ہی کم ہوگا بطولہ کے لئے لیکن کثرت کرنے والوں میں جو مبتدی ہو اس کے لئے بہت زیادہ ہے خواہ جمناسٹک میں خواہ کشتی لڑنے والوں یا دو لڑنیوالوں میں صحیح مقدار میں تفاوت ہوگا باعتبار اشخاص کے۔ جب یہ حال ہے تو ہر شخص جو اپنے کام کا فہم رکھتا ہے وہ افراط و تفریط دونوں سے پرہیز کریگا وہ تحقیق کر کے اوسط کو اختیار کرے گا نہ اوسط حقیقی بلکہ اوسط اضافی یعنی وہ جو بالنسبت ہماری ذات کے ہو۔ ہر علم اپنے وظیفہ کو ملاحظہ بجا لاتا ہے اگر وہ اوسط کو نگاہ رکھے اور اپنے ہر کام کا اوسط سے اندازہ کرے۔ یہی سبب ہے کہ یہ اکثر ان کاموں کے لئے کہا جاتا ہے جنہیں کامیابی حاصل ہوئی ہو کہ محال ہے اس کام میں کچھ کمی کر دی جائے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱، اور پھر متصل کی بھی دو قس میں (۱) قارہ جیسے خط مستقیم اور (۲) غیر قارہ جیسے زائد و حرکت۔ کم متصل وہ ہے جس میں مشترک تجویز ہو سکے مثلاً خط میں اگر ایک نقطہ فرض کریں تو یہ دو خطوں کو ملاتا ہے جس میں یہ نقطہ ایک کی پرایت اور وہ سرے کی نہایت ہوگا ۱۲ مترجم۔
لے ایک شہور پہلوان کا نام ہے ۱۲ مترجم۔

یا کچھ بڑھا دیا جائے۔ جس کے معنی ہیں کہ افراط و تفریط دونوں عہدگی کے لئے مہلک ہیں اور اوسط کی حالت عہدگی کی ضامن ہے۔

اچھے صنائع بھی اپنے کاموں میں اوسط پر نظر رکھتے ہیں۔ مگر فضیلت مثل فطرت کے نہایت قبیح ہے اور بہتر ہے بہ نسبت کسی صنعت کے کہ پس فضیلت کا مقصد کوئی اوسط ہے: میں اخلاقی فضیلت میں کلام کر رہا ہوں اس حیثیت سے کہ وہ

اخلاقی فضیلت ہے جس کا تعلق وجدان اور افعال سے ہے اور ان میں افراط اور تفریط اور اوسط ہو سکتی ہے مثلاً خوف کا کافی سے زیادہ ہونا یا کم ہونا ممکن ہے جرات خواہش، غضب، رحم اور لذت اور الم عموماً ان سب میں زیادتی اور کمی دونوں بعینہ نا واجب ہیں۔ مگر وجدانات کا تجربہ مناسب اوقات میں اور مناسب موقعوں پر اور مناسب اشخاص کی جانب اور مناسب اسباب سے اور مناسب طریقہ سے

اوسط ہے یا خیر اعلیٰ ہے جو کہ صفت ہے فضیلت کی۔ اسی طرح افعال میں بھی زیادتی، کمی اور اوسط ممکن ہے۔ مگر فضیلت کو تعلق ہے جذبات اور افعال سے اور اس صورت میں زیادتی خطا ہے اور کمی قصور ہے اور اوسط کامیابی ہے اور مدوح ہے اور کامیابی اور لیاقت دونوں صفتیں فضیلت کی ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ فضیلت اوسط کی حالت ہے اس حد تک جس حد تک

فضیلت اوسط
اور درمیانی
حالت ہے۔

کہ اوسط مقصود ہے۔ معہذا غلطی کرنیکی مختلف صورتیں ہیں کیونکہ شراب رائے فتناء غریب محدود ہے اور خیر محدود ہے لیکن صراط مستقیم صرف ایک ہی ممکن ہے۔ لہذا خیر دشوار ہے اور شراب آسان۔ نشانہ خطا کہ نا بہت سہل ہے مگر تیرہ ہدف نشانہ دشوار ہے۔ بس یہی سبب ہے کہ افراط اور تفریط شرکی صفتیں ہیں اور اوسط کی حالت فضیلت کی صفت ہے۔

خیر واحد ہے اور شرکثیر ہے۔

باب ششم فضیلت کی حد

بے فضیلت ایک حالت ہے تعدی اخلاقی مقصد کی اوسط جو ہماری نسبت سے ہے اوسط کو عقل سے دریافت کرتے ہیں اور عقلند آدمی اس کو دریافت کر سکتا ہے۔

اوسط کی حالت اولاً وہ چیز ہے جو درمیان دو بُرائیوں کے ہو۔ برائی افراط کی اس کے ایک طرف ہے اور برائی تفریط کی دوسری طرف ثانیاً چونکہ شر یا تو کم کے سبب سے ہوتی ہے یا حد اعتدال سے تجاوز کرنے کے سبب سے جذبات اور افعال میں فضیلت سے صرف اوسط دریافت ہی نہیں ہوتی بلکہ اوسط اسی کی ذات میں شامل ہے۔

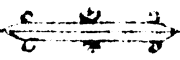
لہذا فضیلت باعتبار اپنے اصل یا عقلی مفہوم کے ایک اوسط کی حالت ہے لیکن خیر اعلیٰ یا عمدگی کے نقطہ نظر سے یہ ایک حد ہے۔

لیکن ہر فعل ہر جذبہ کے لئے اوسط کی حالت نہیں ہے۔ بعض تو ایسے ہیں کہ ان کا نام ہی شرارت پر دلالت کرتا ہے مثلاً بفسی، شرمناکی (بے حیائی) اور حسد جذبات میں یا زنا اور چوری اور قتل افعال میں یہ سب امور اور وہ سب امور جو ان کے مثل ہیں مذموم ہیں کیونکہ وہ اصل باہیت سے شر ہیں نہ صرف اُلکھی زیادتی یا اُن کی کمی۔ ممکن نہیں کہ ان کے اعتبار سے کوئی حق پر ہو۔ یہ ہمیشہ گناہ نگاریاں ہیں درست اور نادرست ایسے افعال ہیں جیسے زنا ہمارے ارتکاب پر مناسب شخص سے یا مناسب وقت پر یا مناسب طریقہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ بخلاف اس کے اس کا ارتکاب خواہ کسی نہج سے ہو گناہ ہے

یہ بھی اسی طرح باطل ہی غلط ہو گا اگر یہ خیال کیا جائے کہ ان میں کوئی اوسط کی حالت یا زیادتی یا کمی غلط یا حسن یا شہوت پرست سیرت میں ممکن ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تو اوسط کی حالت زیادتی یا کمی کی یا زیادتی یا کمی کی زیادتی یا کمی کی بھی ہوگی۔ لیکن جس طرح عفت اور شجاعت میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں ہو سکتی کیونکہ اوسط ہی ایک سنی سے طرفہ بھی ہے ویسا ہی ان حالتوں میں بھی اوسط یا زیادتی یا کمی ہو سکتی ہے۔ لیکن جس طرح سے بھی ان کا ارتکاب واقع ہو وہ افعال نادرست ہی ہوں گے۔ کیونکہ یہ کلیتہً قاعدہ ہے کہ زیادتی یا کمی کا اوسط نہیں ہو سکتا نہ زیادتی یا کمی کی اوسط حالت ہو سکتی ہے۔

باب ہفتم مسئلہ اوسط کا استعمال

جزئیات میں



صرف یہ کہنی نہیں ہے کہ ضابطہ کلیہ بیان کر دیا جائے ضرور ہے کہ قاعدہ کلیہ
جزئیات پر استعمال کیا جائے پیسے استدلال میں افعال پر کلی بیانات ہوئے
ہیں اگرچہ وہ زیادہ وسیع ہوں لیکن کثرت درست ہیں یہ نسبت جزئی بیانات کے
پس حجابہ افعال کا حالہ طرف جزئیات کے ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ ہمارے
نظریات جزئی صورتوں کے مناسب ہوں جنہیں ان کا مصداق درست ہے۔
پس ضرور ہے کہ ہم جزئی تفصیلاتوں کو فہرست فضائل سے اختیار کریں۔
حیات خوف اور اطمینان کے اعتبار سے شجاعت ایک وسطی
حالت ہے افراط کی سمت میں وہ شخص ہے جسکی بے خوفی حد درجہ کی ہو اس کا
کوئی نام نہیں ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ لیکن وہ جس کا اطمینان زیادہ ہو (مثلاً مشہور)
ہے وہ جیسا کہ وہ اپنی زیادہ ہو اور اطمینان کم ہو وہ دجبان ہوتا ہے۔

لذات اور آلام کے متعلق اور کسی قدر اس سے بھی کم آلام کے متعلق
یہ نسبت لذات کے درمیانی حالت عفت ہے جس کی افراط شہوت پرستی ہے

عفت

۱۰ معلوم ہوتا ہے کہ ارسطاطالیس کے فرقے میں کوئی فہرست مان لی گئی تھی ۱۲ مترجم

۱۰ یعنی یونانی زبان یا محاورات میں ۱۲ مترجم
۱۱ انگریزی میں لفظ اعتدال ہے لیکن عربی اور فارسی میں اس حالت کو عفت کہا ہے جو کثرہ اور خود کا اوسط ہے۔ مترجم

دھبکو مشرہ کہتے ہیں، تفريط کی جانب میں بہت ہی کم اشخاص ہیں لہذا اس کا کوئی نام نہیں ہے ہم اس کو بے مسمیٰ (خود) سے نامزد کریں گے۔

روپیہ کے لیس دین کے متعلق اوسط کی حالت سخاوت ہے افراط کی حالت اسراف ہے اور تفريط بخل ہے۔ اس صورت میں افراط اور تفريط متقابل صورتیں اختیار کرتی ہیں کیونکہ مسرف وہ ہے جو کہ خرچ میں زیادتی کرے اور دخل میں کمی بخیل وہ ہے جو دخل یعنی لینے میں زیادتی کرتا ہے اور خرچ یعنی دینے میں کمی۔ (ہم فی الحال ایک مجمل اور مختصر بیان فضائل کا پیش کرتے ہیں اور یہ ہمارے موجودہ مقصد کے لئے کافی ہے ہم اس کے بعد ان کا صحیح احوال کہیں گے۔)

روپیہ کے بارے میں اور میلانات بھی ہیں ایک اوسط کی حالت ثروت ہے کیونکہ جو شخص ثروت رکھتا ہو جسکو روپیہ کی کثیر مقدار سے کام پڑتا ہے وہ سخی سے امتیاز رکھتا ہو جو قلیل مقدار سے کام لیتا ہو اور افراط جو اسکی نسبت سے ہے وہ بد عزتی یا سوقیت یا تفريط یا ذنابت ہے۔ یہ امور سخاوت کی افراط و تفريط سے فرق رکھتے ہیں۔ اور اس فرق کو ہم اس کے بعد بیان کریں گے۔

عزت اور ریغزتی کے مابین درمیانی حالت علو نفس ہے افراط کی حالت کو خود غنائی اور تفريط کو پست ہمتی اور سخا کے مقابل اسراف ہے۔ جس کو ہم کہہ چکے ہیں کہ اسکو مبلغ کثیر سے تعلق نہیں ہے بلکہ نسبت قلیل رقوم سے بھی کام پڑتا ہے ایک خلقی حالت ہے جسکو کمتر مایہ عزت سے تعلق ہے اور اسکو نسبت سے بلند ہمتی ہے جس کو اعلیٰ درجہ کی عزت سے تعلق ہے یہ نکتہ ممکن ہے کہ عزت کی غلبہ درست طریقہ سے ہو یا یہ کہ بافراط ہو یا بتفريط اور اگر کسی شخص کا مقصود افراط کے ساتھ ہو تو اس کو حوصلہ مندی کہیں گے اور وہ اگر تفريط کی جانب ہو تو اس کو کم حوصلہ کہیں گے۔ لیکن ان دونوں کی درمیانی حالت کے لئے کوئی نام نہیں ہے۔ اکثر میلانات کا بھی کوئی نام نہیں ہے الا یہ کہ حوصلہ مند کے میلان کو حوصلہ کہیں گے۔ جبکہ درمیانی حالت کا کوئی نام نہ ہو تو افراط اور تفريط

لے اس عبارت کو ترجمہ انگریزی نے تو سین میں لکھا ہے کیونکہ اسکو اگلی پچھلی عبارتوں سے ربط نہیں ہے ۱۲ مترجم۔

دونوں سمت سے دعوے درمیانی ہونے کا کیا جاتا ہے۔ ہم خود بھی ایسے شخص کو جو اس صورت میں اعتدال کا لحاظ کرتا ہے کبھی حوصلہ مند کہتے ہیں کبھی کم حوصلہ کبھی ہم حوصلہ مند شخص کی طرح کرتے ہیں کبھی ایسے شخص کی طرح کہتے ہیں جو حوصلہ مند نہ ہو۔ اس کا سبب حسب موقع بیان ہو جائے گا۔ اب ہم اور فضیلتوں پر بحث کرینگے بنا براس قاعدہ کے جو ہم نے اب تک اختیار کیا ہے۔

غضب بھی امثل اور کیفیات (جزبات) کے افراط اور تغریظ اور درمیانی حالت رکھتا ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ ان حالتوں کے نام نہیں ہیں جو اعتدال کی رعایت کرتا ہے اس کو شریف کہینگے اور حالت وسط کو شرافت کہینگے۔ اگر کوئی شخص سمت افراط خطا کرتا ہے تو اس کو غضناک اور اس رذیلیت کو غضناکی اور اگر طرف تغریظ میں خطا کرتا ہے تو یکا ر منفعل کہینگے اور اس رذیلیت کو انفعال کہینگے۔

اور میں وسطی حالتیں ہیں جن میں شاہت پائی جاتی ہے۔ اور پھر ان میں فرق بھی ہے۔ یہ حالتیں معاشرت اور مکالمات سے متعلق ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ ایک حالت ان میں سے صدق کلام اور صدق معاملت سے متعلق ہے دوسری خوش آئندگی اور مطابقت (خوش طبعی) سے اور تیسری خوش آئندگی معاملت اور حسن معاشرت سے متعلق رکھتی ہے۔ ہم ان تینوں سے بحث کر کے یہ ثابت کرینگے کہ وسطی حالت ہر صورت میں قابل طرح ہے۔ اور طرفین افراط و تغریظ حقیقت کے خلاف قابل زجر و توبیخ ہیں۔ سچ ہے کہ نہ ان حالتوں کی وسط کا کوئی نام ہے نہ طرفین کا۔ ہم کوشش کریں کہ ان کو اور ان کے مثل اوروں کو کبھی کسی نام سے نامزد کریں تاکہ ہمارا بیان واضح اور استدلال قابل فہم ہو۔ سچائی کے متعلق جو اد وسط کا پاس کرتا ہے اس کو سچا (صادق) اور اس کی فضیلت کو راستی (یا صدق) کہتے ہیں۔ اور معمولی دعوے میں اگر صورت مبالغہ کی پیدا ہو تو اس کو متصلف (لا تزن) کہینگے اور اس کی رذیلیت متصلف (یا لا تزن) ہے۔ اور اگر وہ صورت تعریض کی اختیار

لے قدیم زجروں میں وسطی حالت کو خراج اور افراط کی طرف جو شخص ہو اس کو ظالم اور رذیلیت کو ظلم اور طرف تغریظ میں جو رذیلیت ہے اس کو انظلام کہتے ہیں ۱۲ مترجم

کہ تو اس کے فاعل کو تعریف کن اور یہ رذیلیت تعریف ہے۔

دل خوش کن طرز کلام میں جو اعتدال کا لحاظ رکھتا ہے وہ ظریف ہے۔ اور ظرافت اسکے میلان کا نام ظرافت ہے۔ طرف افراط میں ہزل گو اور اس کی رذیلیت کا نام ہزل ہے اور اسکے طرز تعریف میں بد مذاق، دہقان اور اس کی رذیلیت بد مذاقی یا دہقنت ہے۔

جس معاشرت یا معاملت میں اعتدال رکھنے والے کی فضیلت صداقت یعنی دوستی اور اس کا عامل صدیق دوست ہے۔ اگر حد سے تجاوز کرے تو فرد مائیکل اور رقیبت (غلامی) ہے اور اگر ذاتی اغراض سے ہو تو وہ خوشامدی ہے۔ اور اسی حد کے قریب ہے وہ شخص جس کی ہمنشین ناگوار ہو فرض غلیظ یا بد خو یا ترش ہو۔

کیفیت نفسانی یعنی جذبات اور ان کے اظہار میں بھی درمیانی حالتیں ہیں اگرچہ شرم کوئی فضیلت نہیں ہے لیکن حیا دار انسان کی مدح کی جاتی ہے گو یا وہ کوئی فضیلت رکھتا ہے۔ اس صورت میں ایک شخص وسط کا لحاظ کرتا ہے اور دوسرا اس حد سے گزر جاتا ہے مثلاً شرمگین انسان کو سوا اس کے کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ صاحب حیا ہے اور وہ شخص جو کافی حیا نہ رکھتا ہو یا بالکل حیا نہ رکھتا ہو بیشرم کہینگے اور جو اوسط کا لحاظ کرے حیا دار ہے۔

راستی سے بے التفاتی کرنا بے پروائی ایک وسط ہے۔ اور بنفسی کے درمیان یہ وہ حالتیں ہیں جو ہم کو اپنے ہمسایہ کے لذت اور الم کے متعلق ہوتی ہیں یہ ہمسایہ کی خوشحالی یا بد حالی سے تعلق رکھتی ہے۔ ایک وہ شخص جو استحقاق کرتا ہے ایسے شخص کا جبکہ دولت ملی ہو مگر اس کے قابل نہ ہو۔ مگر حاسد حد سے تجاوز کر کے ہر کامیاب اور خوشحال شخص کی خوشحالی سے رنجیدہ ہوتا ہے اور بنفسی وہ ہے جو ہر شخص کی مصیبت پر خوشی کرتا ہے۔

ہم ایک موقع پر اس مطلب سے بحث کریں گے۔ مگر عدالت یہ لفظ مختلف معانی کے لئے مستعمل ہے ہم معانی کو واضح طور سے بیان کریں گے اور یہ دکھائیں گے کہ ان میں ہر مفہوم ایک درمیانی حالت ہے۔ اور یہی طریقہ عقلی فضیلت کے باب میں بھی اختیار کریں گے۔

پس تین میلان ہوتے ہیں منجملہ ان کے دو رذیلتیں ہوتی ہیں ایک طرف

افراط میں اور دوسری طرف تفریط میں اور ایک معنی درمیانی حالت فضیلت ہے یہ سب ایک اعتبار سے ایک دوسرے کے مقابل ہوتی ہیں۔ کیونکہ طرفین دونوں وسط کے مقابل ہیں اور باہم گرجی اور وسط مقابل ہے طرفین کا۔ کیونکہ مساوی اگر مقابل کیا جائے کم سے تو زیادہ ہے اور جب مقابل کیا جائے زیادہ سے تو کم ہے۔ اسی طرح درمیانی حالتیں خواہ جذبات میں ہوں خواہ افعال میں اگر تفریط سے مقابل ہوں تو افراط کی طرف ہیں اور اگر افراط سے مقابل کریں تو تفریط کی حالت میں ہونگی مثلاً شجاع یہ مقابلہ بودے کے نڈر معلوم ہوگا لیکن نڈر کے مقابلہ میں بودہ معلوم ہوگا اسی طرح معتدل یا عقیف بمقابلہ ایسے شخص کے جس کو حس نہ ہو (خمود کی حالت ہو) شہوت پرست معلوم ہوگا۔ اور شہوت پرست سے مقابلہ کریں تو اس کی حالت بی حسی یعنی خمود کی معلوم ہوگی۔ یہی حال سخی کا ہے جو بمقابلہ مسرت کے خمیل معلوم ہوگا اور بمقابلہ بخیل کے مسرت نظر آسکا۔ نتیجہ یہ ہے کہ طرفین ایک دوسرے کی ہٹانے والی اور وسطی حالت کی دور کرنے والی ہوتی ہیں۔ بودا شجاع کو نڈر کہتا ہے اور نڈر اسی کو بودا کہتا ہے۔ مگر جبکہ درمیان طرفین اور وسط کے تقابل ہے مگر طرفین میں زیادہ تر تقابل ہے نسبت کسی ایک طرف اور وسط کے۔ کیونکہ طرفین ایک دوسرے سے بڑی دوری پر ہیں نسبت کسی ایک طرف اور وسط کے جیسے بڑا چھوٹے سے یا چھوٹا بڑے سے نسبت مساوی کے پھر یہ کہ بعض طرف کم و بیش مشابہت رکھتے ہیں وسط سے مثلاً تہور و نڈر ہونا، شجاعت سے اور اسراف سخاوت سے۔ لیکن باہم طرفین میں مشابہت بالکل نہیں ہوتی اور جو چیزیں ایک دوسرے سے بہت ہی بعید ہوں انھیں کو مقابل کہتے ہیں پس جس قدر بعد زیادہ ہوگا اس قدر تقابل زیادہ ہوگا۔ بعض صورتوں میں تفریط اور دوسری صورتوں میں افراط وسط کے مقابل ہوتی ہے۔ مثلاً تہور نہیں جو طرف افراط میں ہے۔ بلکہ عین بودا اس جو طرف تفریط میں وہ زیادہ تر مقابل ہے شجاعت کے نہ خمود شہوت جو طرف تفریط میں ہے۔ بلکہ شہوت پرستی (شرہ) جو طرف افراط میں ہے زیادہ تر مقابل ہے اعتدال یعنی عفت کے۔ اس کے دو سبب ہیں ایک سبب خود ماہیت شے میں موجود ہے کیونکہ جب طرفین سے ایک طرف قریب تر اور مشابہ ہے

طرفین وسط کے
بھی مقابل ہیں
اور باہم گرجی

وسط سے تو یہ طرف نہیں بلکہ اس کا مقابل خصوصیت کے ساتھ وسط کے مخالف ہو گا۔ مثلاً تہو ر شجاعت سے مشابہت رکھتا ہے اور قریب تر ہے نسبت جن (زود اپن) کے۔ پس جن ہی کو ہم مخالف شجاعت کے قرار دیتے ہیں کیونکہ جو چیزیں زیادہ بعد رکھتی ہیں وسط سے وہی زیادہ متقابل معلوم ہوتی ہیں یہ ایک سبب ہوا جو ماہیت میں داخل ہے۔ ایک اور سبب بھی ہے اور وہ ہماری ذات میں ہے۔ جن چیزوں کی طرف ہم بالطبع زیادہ میلان رکھتے ہیں وہ چیزیں وسط کے مقابل معلوم ہوتی ہیں مثلاً ہم بالطبع لذات کی طرف زیادہ مائل ہیں نسبت لام کے لہذا شہوت پرستی کی طرف ہمارا رجحان زیادہ ہے نسبت شائستگی کے پس جن چیزوں میں ہمارے متلا ہونے کا مظنہ زیادہ ہے اس کے بیان کو زیادہ طول دیتے ہیں اور اس کو زیادہ تر وسط کے مخالف خیال کرتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شہوت پرستی جو کہ طرف افراط میں ہے وہ زیادہ تر خلاف عفت کے ہے۔

یہ اب بخوبی ثابت ہو گیا ہے کہ خلقی فضیلت ایک وسطی حالت ہے اور جس اعتبار سے فضیلت وسطی حالت ہے یہ وسطی حالت ہے چونکہ درمیان دو ردیلتوں کے واقع ہے ایک ردیلت افراط کی اور دوسری تفریط کی ہے۔ اور کیفیات نفسانی اور افعال میں مقصود اعتدال اور اوسط ہے۔

یہی سبب ہے کہ فضیلت حاصل کرنا سخت دشوار ہے کیونکہ ہر شے میں اوسط کا دریافت کرنا مشکل ہوتا ہے مثلاً ہر شخص دائرہ کا مرکز نہیں دریافت کر سکتا الا وہ شخص جو صنعت سے باخبر ہے۔ ہر شخص غصہ کر سکتا ہے پہل سے ہمارے ہر شخص زردے سکتا ہے یا خرچ کر سکتا ہے لیکن زر کا دینا ایسے شخص کو جو اس کا استحقاق رکھتا ہو اور وہ مقدار دینا جو واجب ہو وقت مناسب پر اور وجہ حق سے اور سزاوار طریقہ سے یہ ہر شخص نہیں کر سکتا نہ یہ سہل ہے۔ یہی سبب ہے کہ نیک کام کرنا کمتر اشخاص کا شیوہ ہوتا ہے یہی قابل ستائش ہے۔ اور یہی شریفانہ کردار ہے لہذا جو وسط کا قصد کرتا ہے وہ ایسے طرف (افراط یا تفریط) سے ابتداء کرتا ہے جو وسط سے زیادہ تر مخالف ہوتی ہے۔ اس کو لازم ہے کہ کسی چیز کی طبیعت

پر عمل کرے۔

”اس دھواں دھار اور لاٹھ امواج سے اپنی کشتی کو دور رکھو“۔ کیونکہ طرفین سے ایک زیادہ تر مصیبت ہے بہ نسبت دوسری کے بیچوں بیچ کے نقطہ پر نشانہ لگانا دشوار ہے پس جو نقطہ قریب تر ہو اس کو ہدف بناؤ یہ وہ سرے درجہ کی کامیابی ہے اور دو برائیوں میں جو بہل تر ہو اس کو اختیار کرو اور یہ ہم اس طریقہ سے جو ہم نے بیان کیا ہے بخوبی عمل میں لاسکتے ہیں یعنی اس شر سے محفوظ رہنا جو وسط سے زیادہ بعد رکھتی ہے۔ ہلکو اپنے میلان طبع کا بھی خیال رکھنا لازم ہے۔ کیونکہ مختلف اشخاص کی طبیعتوں کا میلان مختلف ہوتا ہے ہلکو چاہئے کہ اپنے جذبات لذت و الم پر غور کر کے اپنے مرغوبات کو دریافت کر لیں۔ اس کے بعد ہلکو چاہئے کہ اپنے آپ کو اس طرف سے کھینچیں جو ہماری طبیعت کے منافی ہو کیونکہ حتی الامکان مرغوب الطبع برائیوں سے پرہیز کیا جائیگا تو ہم وسط کو پا جائیں گے۔ طیر صحرای جھڑی مخالف سمت میں کھینچنے سے سیدھی ہو جاتی ہے۔

لیکن ہر صورت میں ہم کو چاہئے کہ خوش آئند اور لذت سے محفوظ رہیں۔ کیونکہ ہم لذت کے غیر فدا ر منصف نہیں ہیں۔ ہمارا رخ لذت کی طرف ایسا ہی ہونا چاہئے جو بزرگاں ایلید کا طرف ہیلن کے تھا اور رہلکو چاہئے کہ ہم اس بات کے کہنے سے نہ ڈریں جو ان لوگوں نے کہی تھی اس لئے کہ اگر ہم لذت کو ترک کر دیں گے جیسے بزرگاں ایلید نے ہیلن کو ترک کر دیا تھا تو ہم خطا کا رمی سے بچ جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس طرز عمل سے ہم بخوبی اوسط کے نشانہ بنانے میں کامیاب ہوں گے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ عمل دشوار ہے خصوصاً جنہی صورتوں میں یہ عمل نہیں ہے مثلاً غضب کا درست طریقہ اور محل و موقع اور اس کے باقی رکھنے کی مدت کا دریافت کر لینا۔ بعض اوقات ہم ایسے شخص کی مدح کرتے ہیں جن کی قوت غضبی

لے یونانی مثل یہ ہے اگر جہاز رانی ذکر کو تو ڈانڈ کو پکڑنا سیکھو۔ ۱۲ مترجم
ملہ کئی جس بھل جھکاؤ گے اسی بھل جھک جائیگی۔ ۱۱ یہ ہماری زبان میں ضرب المثل ہے ۱۲ مترجم

ناتقص ہے اور ان کو بردبار کہتے ہیں اور ایسے اوقات بھی ہوتے ہیں۔ جب ہم ایسے شخص کو جس سے وحشیانہ مزاج کا ظہور ہوتا ہے اس کو جیسا کہتے ہیں۔ وہ شخص جو فی الجملہ حق سے تجاوز کرتا ہے ملاست نہیں کیا جاتا بلکہ وہ شخص جو بہت کچھ افراط کی جانب یا تفریط کی جانب حق سے گزر جاتا ہے ملاست کیا جاتا ہے کیونکہ ایسا شخص یقیناً پہچان لیا جاتا ہے عقلاً اس کا اندازہ سہل نہیں ہے کہ کتنی دور اور کس حد تک کوئی شخص تجاوز کرے تو قابل ملاست ٹھہرے نہ ہی سہل ہے کسی اور جز کو جو سہل اور اک میں ہو عقلاً محدود کریں۔ یہ ایسی چیزیں جزئیات کے عنوان میں داخل ہیں اور ان کا فیصلہ ہماری قوت ادراک پر منحصر ہے۔

اس حد تک واضح ہے کہ اوسط ہر صورت میں قابل مدح ہے لیکن لازم ہو گا کہ ہم کبھی افراط کی جانب مائل ہوں کبھی تفریط کی جانب یہ سہل طریقہ وسط کے نشانہ بنانے کا ہے۔ یا دوسرے نقطوں میں فضیلت کے حاصل کرنا۔

مقالہ سوم

باب اول

ارادی اور غیر ارادی افعال



چونکہ تفصیلت کو جذبات اور افعال سے تعلق ہے اور یہ جذبات اور افعال اگر ارادی ہوں تو قابل ستائش اور نکو ہش ہوتے ہیں لیکن غیر ارادی قابل عفو ہیں بلکہ بعض اوقات قابل ترحم۔ لہذا فضائل کے بیان میں ضرور ہے کہ ارادی اور غیر ارادی میں امتیاز کیا جائے۔ قانون سازسی کے لئے بھی یہ بحث مفید ہوگی چونکہ قانون کو انعام اور تعذیر سے کام پڑتا ہے جس کو مقنن سمجھ کر کرتا ہے۔ یہ عموماً مسلم ہے کہ ایسے افعال جسکا ارتکاب جبر سے ہو یا نادانستہ سے وہ افعال غیر ارادی ہیں۔ جبری فعل وہ ہے جس کا مبدی فاعل اور منفعل کی ذات سے ہو خارج ہو یعنی ایسا فعل جس میں فاعل اور منفعل کے اثر اور تاثیر کو دخل نہ ہو مثلاً ہوا یا ایسے لوگ ہم جن کے بس میں ہوں ہم کو کسی ہمت لیجائیں لیکن جو کام مزید شر کے خوف سے کیا جائے یا کسی شریفانہ مقصد سے مثلاً اگر کوئی بادشاہ جابر جس کے قبضہ میں ہمارے والدین یا اولاد ہو کسی شرمناک فعل کے بجالاتیکا حکم دے اس شرط پر کہ اگر ایسا کام کریں گے تو ان کی جان بچ جائیگی اور اگر نہ کریں تو وہ قتل کئے جائیں گے۔ اس صورت میں یہ بحث ہے کہ ایسا فعل ارادی ہے یا غیر ارادی ہے۔ طوفان کے وقت بال و اسباب کا جہاز سے سمندر میں پھیلنا ایسا ہی کام ہے۔ اگرچہ کوئی شخص اراداً ایسا نقصان نہ کرے مگر یہ مطلقاً۔ لیکن ہر صاحب فہم ایسا ہی کرے گا اپنی ذات کی اور دوسرے مسافر کی لئے ایسی بلا کسی نب کے اگرچہ کسی قید کے ساتھ ممکن ہو مثلاً مال کا منافع کرنا کوئی فاعل مطلقاً پسند نہ کرے

حفاظت کے لئے۔ اس طرح کے افعال گو کہ وہ مرکب ہیں (ارادی اور غیر ارادی سے)، لیکن زیادہ تر مثل ارادی کے ہیں کیونکہ ان کا عزم عین ارتکاب کے وقت کیا جاتا ہے۔ اور یہ فعل کا انجام یا وصف موقوف ہے انتخاب (عزم) پر جو عین بجالاتے وقت کیا جائے۔ پس جب ہم کسی فعل کو ارادی یا غیر ارادی کہتے ہیں تو ہم کو اس وقت کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے جب وہ کیا گیا ہے وہ شخص جس کے افعال پر ہم غور کر رہے ہیں اراداً مرکب ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسے کاموں میں اصلی قوت جو اس کے بدنی آلات کو حرکت دیتی ہے اسی کی ذات میں موجو ہے۔ اور جب کسی چیز کا سدا کسی شخص کی ذات میں ہو تو یہ اس کے اختیار میں تھا خواہ اس فعل کو کرتا خواہ نہ کرتا۔ ایسے افعال عملاً ارادی ہیں گو کہ مطلقاً ان کو غیر ارادی کہنا سجا ہے۔ کیونکہ کوئی صاحب فہم ایسے افعال کا ارتکاب بذات خود پسند نہ کرتا۔

ایسے کام بعض اوقات محمود ہوتے ہیں جب لوگ شرمناک یا بچہ وہ کام کرنے پر دوسرے کے تابع ہوتے ہیں تاکہ کسی بڑے یا شریفانہ امر کا اکتساب کرنے میں یا اس کے برخلاف صورت میں وہ قابل ملامت ٹھہرتے ہیں کیونکہ صرف برآدی ہی ایسے فعل میں متابعت کرے گا۔ جو بالکل ہی شرمناک ہو اگر ان کا مقصد بالکل شریفانہ نہ ہو یا بے سود ہو۔ ایسے بھی بعض افعال ہیں جو قابل عفو ہیں اگرچہ بذاتہ محمود نہ ہوں یا جب کسی شخص کو کسی ناجائز کام کرنے کی ترغیب دینی ہو ایسے اسباب سے جو انسانی فطرت کے لئے بہت قومی ہوں اور جن کی مراد ممکن نہ ہو۔ لیکن غالباً بعض افعال ایسے ہیں جن میں جبر ناممکن ہے ایسے افعال کہ انسان سخت ترین موت کی ایذا برداشت کرے اور ان کا مرتکب نہ ہو۔ مثلاً ایسے اسباب جن سے الکیمین نے یورپ میں کے ڈراما

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۴) مگر طوفان کے خوف سے یا کسی کے جبر سے۔ ۱۲ مترجم
لے ایسا شخص جو کسی جابر کے حکم سے کام کرے یا جہازیں طوفان کے خوف سے اسباب پھینک دے ۱۲ مترجم
یہ وہی فعل کو جس کے فاعل پر یہ کہا جائے کہ خواہ کرنا خواہ نہ کرنا ارادی کہتے ہیں ۱۲ مترجم
سچہ الکیمین نے اپنی ماں کو اپنے باپ کے قتل کے انتقام میں قتل کیا لیکن یہ ڈراما چونکہ مفقود ہے اس لئے نہیں

میں اپنی ماں کو قتل کیا ایسے امور ظاہراً بالکل جہل ہیں۔
بعض اوقات اس کا دریافت کرنا دشوار ہوتا ہے کہ کسی نتیجہ کے حاصل
کرنے یا اس سے بچنے کے لئے کیا کرنا چاہیے۔ لیکن یہ اور بھی مشکل ہے کہ ہم اپنے
فیصلوں پر کاربند ہوں کیونکہ عموماً ایسا ہوتا ہے کہ وہ نتیجہ جس کی توقع کی جاتی ہے
رنجیدہ ہوتا ہے لیکن وہ فعل جس کے کرنے پر ہم مجبور کئے گئے ہیں شرمناک ہے
لہذا ایسے فعل کے ارتکاب پر ہم کو ملامت کی جاتی ہے۔ اور اجتناب پرستائش
کی جاتی ہے اگر ہم جبر سے ارتکاب پر راضی ہوں یا راضی نہ ہوں یعنی باوجود
سختی ہم ایسے فعل کے ارتکاب پر راضی ہوں تو یہ فعل ہمارا محمود ہے اور اگر راضی
ہو جائیں تو مذموم ہے۔

جبر یا فعال

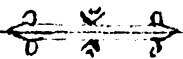
کس قسم کے افعال کو جبر یہ کہنا درست ہے؟ ایسے افعال جبر یہ کہے
جائے جس میں مطلقاً جبکہ سبب اس کا خارجی ہو فاعل کی ذات میں داخل نہ ہو۔ اور
فاعل کی کچھ بھی شرکت اس سبب کے پیدا کرنے میں نہ ہو لیکن ایک فعل اگرچہ بذاتہ
غیر ارادی ہو لیکن اختیار کیا جائے ایک خاص وقت پر کسی خاص مقصد سے اور
جبکہ اسکا اصلی سبب خود فاعل کی ذات میں موجود ہو تو اس صورت میں اگرچہ
ایسا فعل بذاتہ غیر ارادی ہے لیکن اسوقت اور اس مقصد سے ارادی ہے۔
ایسا فعل بہ نسبت غیر ارادی ہونے کے زیادہ تر ارادی ہے کیونکہ افعال
مقولہ جزئیات سے ہیں اور صورت مفروضہ میں جزئی فعل ارادی ہے۔
یہ کہنا مشکل ہے کہ کس قسم کے افعال کسی خاص مقصد سے اختیار کئے گئے
ہیں کیونکہ جزئیات میں اکثر فرق واقع ہوا کرتے ہیں۔ احتجاج کر سکتے ہیں کہ جو چیز
خوشگوار ہے یا شریفانہ ہے وہ جبر ہی ہے کیونکہ خوشگوار ہی اور شرافت ہم سے
خارج ہیں اور ہم پر مشورہ نہیں لیکن اگر ایسا ہو تو ہر فعل جبر ہی ہو جائیگا۔ کیونکہ یہی
تو دواعی حجاب افعال کے ہم سبب میں ہیں۔ پھر یہ کہ اگر کوئی شخص جبر سے کوئی
کام کرتا ہو بلا ارادہ تو اسکا فعل اس کے لئے رنج وہ ہوگا لیکن اگر دواعی اس کے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۶)، ہو سکتا کہ اسباب سے ایسا واقع ہوا مترجم انگریزی

فعل کی مسرت اور شرافت ہوں تو یہ فعل خوش گوار ہوگا۔ یہ نفوس ہے کہ الزام اپنے افعال نا جائز کا اسباب خارج کی کے مستحق پائے جائے نہ کہ اس سہولت پر جس سے ہم اسباب خارجہ سے متاثر ہو گئے اور جب ہم اپنے شرعیانہ کاموں کی خوبی اپنی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنے شرمناک افعال کا الزام لذت کے حوالے کرتے ہیں۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کام جبری ہے جبکہ اس کا مبداء فاعل مفروض کی ذات سے خارج ہو یعنی وہ شخص جس پر جبر ہو کسی اعتبار سے بھی اس کی شرکت اس فعل میں نہ ہو۔

باب دوم

ارادی اور غیر ارادی فعل کا فرق



جو فعل نادانستگی سے ہو وہ ہمیشہ غیر ارادی ہے۔ مگر یہ غیر ارادی ہوگا جب تک کہ اس کے صدور کے بعد رنج اور افسوس نہ ہو کیونکہ اگر کسی شخص سے کوئی فعل صادر ہوا خواہ کوئی فعل ہو نادانستہ مگر اس شخص کو اس کا صدور نہ نہیں ہے تو یہ سچ ہے کہ اس نے وہ فعل ارادتا نہیں کیا کیونکہ اس کو علم نہ تھا کہ وہ کیا کرتا ہے مگر وہ سہی صورت سے اس کا صدور بلا ارادہ نہیں ہوا جب تک کہ اس کے صدور کا اس کو رنج نہ ہوا ہو۔

اگر کسی شخص نے نادانستہ کوئی فعل کیا اور اس کو اس کے صدور کا افسوس ہے تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس فعل کا فاعل بلا ارادہ ہے لیکن اگر اس کو افسوس نہیں ہے تو اس کی صورت مختلف ہے اس کو فاعل غیر ارادی کہہ سکتے ہیں کیونکہ جب یہ فرق موجود ہے تو چاہئے کہ اس کا کوئی خاص نام ہو۔

معلوم ہوگا کہ نادانستہ ایک باب فعل اور حالت نادانستگی میں وقوع فعل ان دونوں میں فرق ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص نشہ میں ہو یا اس کو اشتعال دیا گیا ہو تو اس کو یہ نہ کہہ سکتے کہ اس نے نادانستگی سے کام کیا بلکہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مدہوشی میں کیا یا حالت اشتعال میں کیا پس اس کا فعل سمجھو بوجہ کے نہیں ہوا بلکہ لاعلمی میں ہوا۔

لہذا مان لینا چاہئے کہ ہر شے پر آدمی لاعلم ہے کہ اسے کیا کرنا چاہئے اور کس سے

۱۔ نشان وقف کا لفظ ۴ ۵ ۶ ج ۷ ای تیس کے بعد ہونا چاہئے۔ نہ لفظ ۵ م ۶ ۷ استو کے بعد ترجمہ انگریزی۔

۲۔ سقراط کے نزدیک فضیلت اور علم بعینہ ایک ہی مسئلہ اس تمام براہیہ کا طمع نظر ہے ۱۲ مترجم

فعل کا صدور
نادانستہ اور
صدور فعل
نادانستگی میں

اجتناب کرنا چاہئے اور یہ جہالت ایسی خطا ہے جس سے انسان ظالم اور عموماً تیرہ ہو سکتا ہے۔ لیکن جب ہم کسی فعل کو غیر ارادی کہتے ہیں تو اس سے ہماری صرف یہ مراد نہیں ہوتی کہ کوئی شخص اپنی غرض صحیح سے جاہل ہے وہ جہالت جو فعل غیر ارادی کی علت ہو مگر یہ اس جہالت سے جو برائی (شر) کی علت ہو ایسی جہالت کا اثر اخلاقی مقصد پر نہیں ہے اور نہ یہ جہالت کلیہ کی ہے کیونکہ یہ جہالت قابلِ ترمیم و ترقی ہے۔ بلکہ یہ حالت جزئیات کی ہے یعنی جزئی امور کی اور صدور فعل کے موقع محل کی جب یہ جہالت پائی جائے تو ترحم کا موقع ہے اور قابلِ عفو ہے اس اعتبار سے کہ جو شخص ایسے جزئی کا علم نہ رکھتا ہو وہ فاعل غیر ارادی ہے۔

مناسب ہو گا کہ ایسے جزئیات کی ماہیت اور اس کے شمار کی تحدید کی جائے
وہ حسب ذیل ہیں:-

(۱) فاعل -

(۲) فعل -

(۳) موقع محل یا امور متعلقہ

اور بعض اوقات یہ بھی -

(۴) آلہ مثلاً کوئی اوزار وغیرہ -

(۵) مقصد مثلاً سلامتی -

(۶) فعل کے صدور کا اندازہ۔ مثلاً نرمی سے یا سختی سے۔

سوا مجموعہ کے کون ہو گا جو ان تمام جزئیات سے واقف نہ ہو۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ کوئی شخص فاعل سے بے خبر نہ ہو گا کیونکہ اپنی ذات سے کون بے علم ہو سکتا ہے؟ لیکن ایک شخص اس سے بے خبر ہو سکتا ہے، روہ کیا کرتا ہے مثلاً لوگ کہتے ہیں کہ ایک بات منہ سے نکلے تو انتہائی مشکل ہے یا کہ معلوم نہ تھا کہ فلاں امر ممنوع ہے مثلاً اسکا ٹیلیفون کے جبکہ اس نے اسرار کو منکشف کر دیا۔ یا مثلاً

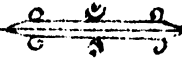
لے قصہ اگرچہ جہاں نہیں ہے مگر یہ ہے کہ اسکا ٹیلیفون پر ایویو ٹیکس کے بغیر اس میں یہ الزام لگا لیا گیا تھا کہ اس نے اطلاع کے راز افشا کر دیئے اسکا ٹیلیفون کا دفاع یہ تھا کہ وہ کبھی ان اسرار میں داخل ہی نہ ہوا تھا۔

کسی آکا طریق عمل دکھانا منظور تھا مگر وہ خود چھوٹ گیا۔ مثلاً وہ شخص جس سے فلاخن میں پتھر یا مثلاً کوئی شخص اپنے بیٹے کو دشمن سمجھ کر مارے مثلاً میر وٹ کے۔ یا کند تلوار کی جگہ جیسو و ریش کی غرض سے بوتام لگا ہوتا ہے۔ نوکدار تلوار کو سمجھ لے۔ یا ایک سخت پتھر بجائے گف دریا کے مارے یا کسی شخص کو گھونسنہ سے مار ڈالے جس سے اس مشغول کی حفاظت مقصود تھی یا نمائشی جنگ میں کاری ضرب لگا بیٹھے جبکہ مقصود محض تعلیم تھا کہ ضرب کس طرح لگائی جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ جملہ جزئیات امور پر کسی فعل کے اطلاع ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ فلاں شخص سے نادانستہ صدور فعل ہوا جبکہ وہ ان جزئیات سے کسی ایک سے بھی بے علم تھا خصوصاً ایسے احوال سے جو نہایت اہم ہیں مثلاً امور متعلقہ فعل اور اس کے طبعی نتیجہ سے بے خبر تھا۔ لیکن اسی فعل کو غیر ارادی کہہ سکتے ہیں باعتبار اس ہے علمی کے کہ فاعل کو ضرور اس کا صدمہ ہوا اور اس کے دلیلیں افسوس کی تحریک پیدا کرے۔

۱۔ میر وٹ زو بہ کرسفانتی قریب تھا کہ اپنے بیٹے اسیطیوس کو جو کے میں قتل کر دے۔ ارسطو نے کتاب الشعر میں خود اس کا ذکر کیا ہے۔ یہ ایک تماشہ تھا بنام کرسفانتیس۔

باب سوم

فعل ارادی



چونکہ وہ فعل جو جبراً کیا جائے یا بے علی سے تو معلوم ہو گا کہ وہ ارادی ہے اگر فاعل نے اس کو پیدا کیا ہو مع علم و نیت امور کے جو اس فعل سے متعلق ہوں کیونکہ یہ کہنا غلط ہے کہ جو افعال شہوت یا غضب کی تحریک سے ہوئے وہ غیر ارادی ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں کسی جانور غیر ناطق کے فعل کو ارادی نہ کہیں گے نہ بچوں کے افعال کو ارادی کہیں گے اور ثانیاً استدلال ہو سکتا ہے کہ کوئی فعل جو ہم خواہش یا غضب سے کریں وہ ارادی نہ ہو؛ پس جو افعال شریفانہ ہوں وہ تو ارادی ہوں اور ہمارے تمام شرمناک افعال غیر ارادی ہوں؛ یقیناً یہ رائے لغو ہے اگر ایک ہی شخص بعینہ دو نوں قسم کے افعال کا فاعل ہو۔ لیکن یہ کہنا بھی غیر معقول ہے کہ جو چیزیں خواہش کی غرض سے ہوں ان کی خواہش غیر ارادی ہے۔ اور بعض چیزیں ایسی ہیں جن کو غضب کا باعث ہونا چاہیے اور بعض چیزیں مثل صحت اور کتاب علم کے چاہیے کہ خواہش کے معروضات ہوں پھر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو فعل غیر ارادی ہوتا ہے وہ رنج و ہمتا ہے اور جو خواہش سے کیا جاتا ہے وہ خوشگوار ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ کیا فرق ہے باعتبار غیر ارادی ہو۔ نے کے عقل کی غلطیوں میں اور غضب کی غلطیوں میں؛ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم دونوں سے اجتناب کریں۔ مگر غیر عقلی جذبات بھی انسانی معلوم ہوتے ہیں مثل عقلی کے لہذا ہم اپنے جذبات کے بھی ویسے ہی ذمہ دار ہیں جیسے اپنی عقل کے پس ایسے افعال جو غضب اور خواہش سے پیدا ہوتے ہیں وہ انسانی افعال ہونے میں کمتر نہیں وہ سرے افعال سے ہیں عقلی افعال سے لہذا ان کو غیر ارادی کہنا لغو ہے۔

باب چہام

اخلاقی غرض

ارادی اور غیر ارادی افعال میں امتیاز کرنے کے بعد اب اس کا محل ہے کہ ہم اخلاقی مقصد کی جانب رجوع کریں۔ کیونکہ واضح ہو گا کہ اخلاقی مقصد کو قری نسبت ہے فضیلت سے اور یہ عمدہ معیار ہے سیرت کا بہ نسبت افعال کے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ اخلاقی مقصد ارادی ہے تاہم اخلاقی غرض اور ارادہ دونوں بعینہ یکساں نہیں ہیں۔ ارادہ کی حد میں زیادہ وسعت ہے۔ لہذا کہ بچے اور ادبے درجہ کے جانور ارادہ میں انسان کے ساتھ مشترک ہیں۔

لیکن اخلاقی مقصد میں شریک نہیں ہیں۔ اور یہ بھی ہم ایسے افعال کو جو وقتی ضرورت سے کئے جائیں ارادی کہتے ہیں۔ مگر یہ نہیں کہتے کہ اخلاقی مقصد سے کئے گئے پس واضح ہو گا کہ اخلاقی غرض کی تحدید خواہش یا غضب یا آرزو یا کسی

قسم کی رائے سے کرنا غلطی ہے۔ کیونکہ اخلاقی مقصد مثل خواہش اور غضب کے جو انسان اور غیر ناطق حیوانات میں مشترک ہے نہیں ہے بھریہ کہ غیر مکلف انسان خواہش سے کام کرتا ہے۔ مگر اخلاقی غرض سے نہیں کرتا۔ دوسری طرف انسان

اخلاقی مقصد سے کام کرتا ہے خواہش سے نہیں کرتا۔ اور یہ کہ خواہش ضد ہے اخلاقی مقصد کی مگر ایک خواہش دوسرے کی ضد نہیں ہوتی۔ خواہش کا رجوع لذت و الم کی طرف ہے مگر اخلاقی مقصد کا رجوع نہیں ہے۔ اخلاقی مقصد غضب کے

اخلاقی مقصد
ارادے کا
مراد نہیں

یعنی وہ سپر شرعی و قانونی فرائض ہوں وہ اپنے فعلوں کا ذمہ دار ہے غیر مکلف مثلاً انسان غیر بالغ یا مجنون وہ ہے جو اپنے افعال کے ذمہ دار نہیں ہیں ۱۲ مترجم۔

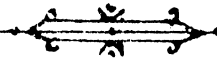
مائل تو اور بھی نہیں ہے کیونکہ جو افعال غضب کی متابعت سے کئے جاتے ہیں وہ بالکل ہی اخلاقی مقصد کے خلاف ہوتے ہیں پھر اخلاقی غرض اور آرڈر کے بھی مخالف ہے اگرچہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں کچھ نسبت رکھتے ہیں کیونکہ اخلاقی مقصد کا رجوع محالات کی جانب نہیں ہو مگر تنہا کا رجوع محالات کی جانب بھی ہوتا ہے جو شخص محال کی تنہا کرے اس کو بے وقوف کہتے ہیں۔ لیکن محال کی تنہا موجود ہے مثلاً حیات جاودانی کی تنہا۔ ہم ایسی چیزوں کی بھی تنہا کر سکتے ہیں جن کا صدور ہمارے افعال سے ممکن نہیں ہوتا مثلاً کسی تماشہ کر یا پہلوان کی کامیابی کی تنہا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ہمارا مقصد ہے کیونکہ مقصد وہی ہو سکتا ہے جس کا وقوع ہمارے ہاتھوں سے ممکن ہو۔ تنہا کا رجوع انجام کی طرف ہوتا ہے اور اخلاقی مقصد کا واسطوں کی طرف۔ مثلاً ہماری تنہا یہ ہے کہ ہم تندرست ہوں مگر اخلاقی غرض سے ہم صحت کے وسال تلاش کرتے ہیں یا یہ کہ ہم سعید ہونے کی تنہا کرتے ہیں اور اس تنہا کو قبول کر لیتے ہیں۔ لیکن مناسب طور سے یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ ہماری یہ غرض ہے یا ہم یہ تلاش کرتے ہیں کہ سعید ہوں۔ کیونکہ قانون کلی یہ ہے کہ ہمارا اخلاقی مقصد محدود ہے ان چیزوں کے ساتھ جو خود ہمارے اختیار میں ہوں۔ نہ ہمارا اخلاقی مقصد رائے ہو سکتا ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ رائے کلیات کے حیر سے ہے۔ اس میں داخل ہیں وہ چیزیں جو قدیم ہیں یا غیر ممکن ہیں مع ان چیزوں کے جو ہمارے قدرت و اختیار میں ہوں۔ رائے بھی بہ خلاف اخلاقی غرض کے میسر ہے بلحاظ صادق یا کاذب ہونے کے نہ باعتبار نیک و بد ہونے کے۔ شاید کوئی اسکا قائل نہ ہو گا کہ اخلاقی مقصد اور رائے عموماً یکساں ہیں اور نہ اخلاقی مقصد یکساں ہے رائے کے کسی جزئی قسم سے کیونکہ ہمارے کسی نیک و بد کے قصد یا پسند کے موافق ہماری سیرت ہوتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ ہماری کوئی خاص رائے ہے۔ ہماری پسند اس لئے ہوتی ہے کہ ہم کسی چیز کو رد یا قبول کریں لیکن رائے اس بارے میں ہوتی ہے کہ فلاں شے کیا ہے۔ یا کس کے لئے یا کس طریقہ سے فلاں چیز مفید ہے ہم ہرگز کسی شے کے قبول یا رد کرنے کے لئے رائے زنی نہیں کرتے۔ اخلاقی مقصد کی اس لئے مدح کی جاتی ہے

کہ اس کا رجوع مناسب انجام کی جانب ہے نہ اس لئے کہ وہ کسی کی رائے میں درست اور صحیح ہے۔ پھر یہ کہ ہم قصد کرتے ہیں یا انتخاب ایسی چیزوں کا جنکو ہم جانتے ہیں کہ وہ اچھی ہیں لیکن ہم رائے دیتے ہیں ایسی چیزوں کے باب میں بھی جنکا علم ہم کو نہیں ہے۔ پھر بظاہر وہی لوگ جو بہترین انتخاب کرتے ہیں بعینہ وہی لوگ نہیں ہوتے جو بہترین رائے دیتے ہیں۔ بعض ایسے اشخاص ہیں جو دوسرے اشخاص سے بہتر رائے دیتے ہیں لیکن بدی کی وجہ سے وہ عمدہ انتخاب کرنے سے باز رہتے ہیں ممکن ہے کہ رائے اخلاقی مقصد کے ماقبل ہو یا مابعد مگر مطمح نظر یہ نہیں ہے کیونکہ جو مسئلہ زیر تجویز ہے وہ یہ ہے کہ آیا اخلاقی مقصد بعینہ کسی قسم کی رائے کے مطابق ہے یا نہیں ہے۔

پس اخلاقی مقصد کی ماہیت اور وصف کیا ہے کیونکہ جن چیزوں کا مذکور ہوا ان میں سے تو کچھ بھی نہیں ہے، یہ بلاشبہ ارادی ہے لیکن اکثر چیزیں ارادی ہیں لیکن ان کو کوئی انتخاب نہیں کرتا نہ ان کا قصد کرتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے موجب سیرے خیال کے کہ ظاہر سے ارادی ہے اگر وہ پیشتر کے تدبیر کا نتیجہ ہو کیونکہ اخلاقی مقصد کے مفہوم میں استدلال اور تعقل داخل ہے۔ اخلاقی مقصد کا لفظ ہی دلالت کرتا ہے پیش بینی اور انتخاب پر یعنی ایک چیز کو ترجیح دینا چند چیزوں پر۔

باب پنجم

تدبر کے موضوعات



سوال یہ ہے کہ آیا ہم کل اشیا کے لئے تدبر کرتے ہیں؟ کیا ہر شے تدبر کی موضوع ہوتی ہے یا کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن پر تدبر نہیں کیا جاتا؟۔
 حکو بطور مسلمہ کے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ لامواد یا موضوع تدبر سے کسی بے وقوف یا بجنون کا فعل مراد نہیں ہے بلکہ جب کوئی صاحب شعور شخص تدبر کو عمل میں لائے۔
 ایسی چیزوں پر تدبر نہیں کیا جاتا جو قدیم یعنی غیر متغیر ہیں مثلاً عالم یا مریخ کے ضلع اور قطر کی غیر منطبق صورت پر یا ایسی چیزیں جو متحرک ہیں لیکن ہمیشہ ایک طور پر رہتی ہیں خواہ بغیر ورت خواہ طبعاً یا کسی اور سبب سے مثلاً انقلابیں اور مطالع شمس یا ایسی چیزیں جو کلمتہ غیر منظم ہیں مثلاً امساک باراں یا بارش یا ایسی چیزیں جو محض اتفاقی ہوں مثلاً کسی خزانہ کا دستیاب ہو جانا۔ نہ کل معاملات انسانی تدبر کے سزاوار ہیں۔ مثلاً ایسی طبی مونیہ والا اس پر تدبر نہ کرے گا کہ سیتھینیہ کے لئے عمدہ آئین ہم پہنچے۔ کیوں ہم ایسی چیزیں تدبر نہیں کرتے وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ہمارے فعل سے متاثر نہ ہوگا۔ جن پر تدبر کیا جاتا ہے وہ ایسے امور ہیں جو ہمارے قدرت و اختیار میں ہوتے ہیں یعنی عملی۔ فی الواقع کوئی قسم مواد کی باقی نہیں رہ جاتی کیونکہ علل اشیا طبیعت ہے یا ضرورت یا اتفاق اور علاوہ ان کے صرف عقل اور انسانی عملی مختلف صورتوں میں

عہ انقلاب وہ نقطہ ملک کا جس پر سے جب آفتاب گزرتا فصل گر یا سرما بدل جاتی ہے وہ انقلاب ہیں (۱)،

انقلاب شتوی (سرمائی)، (۲) انقلاب صیفی (گرمائی) ۱۲ مترجم

سہ وہ نقطہ جب آفتاب طلوع ہوتا ہے اور وہ قوس منطقتہ البروج کی جو آفتاب کے ساتھ طلوع ہوتی ہے ۱۲ مترجم

مگر مختلف قسم کے لوگ ایسے علی مواد پر تدبر کو کام میں لاتے ہیں جو ان کے افعال پر موقوف ہیں۔ وہ فنون جو بذات خود درست اور کامل ہیں وہ تدبر کو نہیں قبول کرتے مثلاً شہریر کیونکہ مناسب طریقہ تحریر کے باب میں ہلکو کوئی شک نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کوئی چیز خود ہمارے فعل پر منحصر ہو اور متغیر ہو تو اس پر تدبر ہو سکتا ہے مثلاً مسائل طب یا مالیات یا جہاز رانی نہ کہ جتنا شک اس حیثیت سے کہ اس کی تنظیم ٹھیک نہیں ہے اور اسی طرح دوسرے فنون اور فنون زیادہ تر بہ نسبت علوم کے کیونکہ ان میں ہلکونگ زیادہ ہوتے ہیں۔

تدبر ایسی صورتوں میں واقع ہوتا ہے جو ایک قاعدہ کلیہ کے تحت ہیں ہوں اگر یہ امر یقینی نہ ہو کہ کیا سوال پیدا ہو گا اور ایسی صورتوں میں جن کا قطعی فیصلہ نہیں سکے۔ ہم اور لوگوں کو بھی اپنے تدبر میں شریک کر لیتے ہیں۔ جبکہ معاملات اہم ہوں۔ جبکہ ان کے فیصلے میں ہلکو اپنی رائے پر اعتماد نہ ہو۔

ہم انجام کے بارے میں تدبر نہیں کرتے بلکہ مسائل کے بارے میں جسے انجام تک پہنچ سکیں طیب اس بارے میں تدبر نہیں کرتا کہ وہ مریض کو اچھا کر لیا اور نہ خطیب اس بات پر کہ وہ سامعین کو سمجھا لیا اور نہ مدبر سلطنت اس بات میں کہ وہ قوانین اور احکام جاری کر لیا کوئی بھی انجام کے بارے میں تدبر یا خوش فکر نہیں کرتا یہ سب ایک نتیجہ ٹھہرا لیتے ہیں اور پھر یہ فکر کرتے ہیں کہ کیونکر اور کن وسائل سے یہ نتیجہ حاصل ہو گا اور اگر چند وسائل سے اس کا حصول ممکن ہو تو یہ غور کرتے ہیں کہ سب سے سہل اور سب سے بہتر وسیلہ اس کے حاصل کرنے کا کیا ہے اور اگر ایک ہی وسیلہ ہو تو اس وسیلہ سے کس طرح حاصل ہو سکتا ہے اور کون سے وسیلوں سے خود یہ وسیلہ حاصل ہو سکتا ہے یہاں تک کہ وہ سبب اول تک پہنچ جاتے ہیں جو دریافت کے سلسلہ میں سب کے بعد آتا ہے کیونکہ تدبر ایک سرغرمانی یا تحقیق اور تحلیل کا عمل ہے یہ مثل تحلیل کے ہے جو ہندسی شکل کے لئے کیا جاتا ہے۔

لے وہ شبہ یہ ہے کہ مثلاً کسی ہندسی شکل کا بنانا مقصود ہوتا ہے تو یہ سب سے بہتر طرز عمل ہے کہ اس شکل کو بنا ہوا مان لیتے ہیں اور پھر عمل عکس سے وہ ضروری شرائط دریافت کئے جاتے ہیں جن سے وہ شکل بن سکتی ہے اور اس طرح مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ ۱۲ حرم

نظا ہر تحقیق ہمیشہ تدبر نہیں ہوتی ہندسی تحقیقات مثلاً ایسی نہیں ہوتی تدبر ہمیشہ تحقیق ہوتی ہے اور وہ امر جو عمل تحلیل سب کے بعد آتا ہے عمل کی ترتیب میں اول پڑتا ہے۔ اگر تدبر میں ہم کسی محال تا سب پہنچیں تو ہم اپنے کام کو ترک کر دیتے ہیں جیسے مثلاً اگر دو پیہ کی ضرورت ہو اور رو پیہ کا ہیا کرنا ناممکن ہو لیکن اگر یہ ممکن ہو تو ہم اس کو عمل میں لاتے ہیں۔ ممکن سے میری مراد یہ ہے کہ ہمارے افعال ان پر موثر ہوں کیونکہ ہمارے دوست جو کام کریں وہ گویا ہمیں نے کیا کیونکہ اس کا مبداء ہماری ہی ذات میں ہے۔ بعض اوقات یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کون سے آلات ضروری ہیں اور بعض اوقات یہ سوال کہ ان آلات کو کس طرح کام میں لائیں۔ اسی طرح اور دوسری صورتوں میں کبھی تو یہ کسی کام کے کرنے کا وسیلہ ہوتا ہے اور کبھی طریقہ یا ذریعہ کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یہ معلوم ہوتا ہے جسکو ہم کہہ بھی چکے ہیں کہ انسان اپنے افعال کو پیدا کرتا ہے تدبر ایسی چیزوں کے متعلق ہوتا ہے جو ایک شخص خود کر سکتا ہے اور کام کئے جاتے ہیں کسی چیز کے لئے جو انسانوں کی ذاتوں کے ماوراء ہوتا ہے۔ لہذا انجام نہیں بلکہ انجام کے وسائل جو تدبر کے تحت میں آتے ہیں نہ جزئی سوالات تدبر کے موضوع ہو اگر تے ہیں جیسے مثلاً یہ سوال کہ ایک جزئی شے ایک روٹی ہے یا وہ اچھی طرح پکائی گئی ہے یہ معاملہ اور راک کا ہے اور اگر ہم اسی طرح تدبر علی الاتصال جاری رکھیں تو اس کا کبھی خاتمہ نہ ہوگا۔

معرض تدبر کا اور اخلاقی مقصد کا ایک ہی ہے الّا یہ کہ معرض اخلاقی مقصد کا متعین ہو چکا ہے کیونکہ یہ وہی تو ہے جو تدبر کے لئے ترجیح دیا گیا ہے کیونکہ ہر شخص تحقیق کو ترک کر دیتا ہے کہ وہ کس طرح کام کریگا جبکہ اس نے اپنے

سے یعنی تحقیق اور تدبر میں عام و خاص کی نسبت ہے مثلاً حیوان کبھی انسان ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔

۱۔ دوست کا مفہوم ارسطو کے نزدیک ہماری ذات کا شئی ہے یعنی ایک اور ذات جو مثل ہماری ذات کے ہو ۱۲ مترجم۔

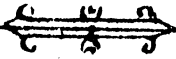
فعل کے مبداء کا سراغ اپنی ذات تک لگنا لیا ہو اور اپنے غالب جزو کا یعنی وہ جزو اخلاقی انتخاب یا مقصد کو عمل میں لاتا ہے۔ اس اصول کی تشریح قدیم سیاسیات میں موجود ہے جسکو ہونٹ نے بیان کیا ہے۔ جس میں بادشاہ اپنی حکمت عملی کا اعلان رعایا کے لئے کر دیتے تھے۔

لیکن معروض ہمارے اخلاقی مقصد کا ایسا ہو کہ وہ ہمارے اختیار میں ہو اور بعد تدبیر کے ہم اس کے ہو جانے کی خواہش کریں اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اخلاقی مقصد ایک تدبیری خواہش ہے کسی چیز کی جو ہمارے اختیار میں ہو کیونکہ پہلے ہم تدبیر کرتے ہیں کسی چیز کے باب میں اور جب اُس پر حکم جاری کر لیتے ہیں تو ہم یہ خواہش کرتے ہیں کہ ہمارے تدبیر کے مطابق اس کا وقوع ہو۔ یہ مجمل نقشہ اخلاقی مقصد بتا کے اسے ہم ملتوی کرتے ہیں۔ ہم نے بیان کیا کہ وہ کیا معاملات ہیں جس سے اس کو کام پڑتا اور یہ کہ اس کا رجوع و مسائل کی جانب ہے نہ کہ انجام کی جانب۔

۱۔ جس طرح ہمارے بادشاہ اپنا فرمان رعایا پر بغیر ان کے مشورہ کے جاری کر دیا کرتے تھے بغیر رعایا کے مشورہ کے اسی طرح اخلاقی مقصد اس امر کا تعین کر دیتا ہے جو کچھ انسان کرنے والا ہے ۱۲ مترجم۔

باب ششم

خواہش کا معرض



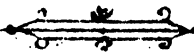
ہم نے ثابت کیا کہ خواہش کا رخ انجام کی طرف ہوتا ہے مگر بعض اس کو مانتے ہیں کہ انجام خیر ہے۔ بعض کی یہ رائے کہ یہ ظاہر خیر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ معرض خواہش کا خیر ہے تو اس کا نتیجہ ہے کہ یہاں کسی شخص کا اخلاقی مقصد یا انتخاب غلط ہو وہ چیز جس کی اس کو خواہش ہے مناسب معنی کے اعتبار سے خواہش کا معرض نہیں ہے کیونکہ یہ معرض خواہش کا ہے لہذا خیر ہے لیکن یہ شرط ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ حسب ظاہر خیر ہے یعنی جو کہ معرض خواہش کا ہے اس سے معلوم ہو کہ کوئی حقیقی (طبعی) معرض خواہش کا نہیں ہے۔ بلکہ ہر انسان جس کو وہ خیر سمجھ لے۔ لیکن مختلف بلکہ متضاد چیزیں مختلف لوگوں کو خیر معلوم ہوتی ہیں۔ اگر یہ نتائج قابل اطمینان نہوں تو سب سے بہتر ہو گا کہ کہا جائے کہ مطلقاً اور صحیح معنی کے اعتبار سے خیر ہی معرض خواہش کی ہے۔ لیکن شخص خاص کے اعتبار سے یہ وہ چیز ہے جو بظاہر خیر معلوم ہوتی ہے لہذا حقیقی خیر نیک انسان کی اصناف سے یہ خیر اضافی ہے۔ اور کوئی چیز جس کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے خیر ہے۔ شریر انسان کے لئے۔ یہ وہی صورت ہے جیسے بدن چمک صحت کی حالت اچھی ہو یہ وہ چیزیں ہیں جو خوشگوار ہوں۔ جوان کے لئے خوشگوار ہیں لیکن جب صحت کی حالت خراب ہو یہ اور چیزیں ہیں اور یہی حال ان چیزوں کا ہے جو تلخ خیریں گرم ثقیل وغیرہ ہوں۔ کیونکہ نیک انسان صحیح فیصلہ کرتا ہے خیر کی صورتوں میں اور ہر صورت میں وہ حق ہے جو اس کو حق معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر اخلاقی حالت کی مخصوص عزائم و مخصوص ستریں ہوتی ہیں نیک انسان کے کوئی نقطہ

اس سے بڑھا ہوا امتیازی نہیں ہے جسے اُس کی قوت جملہ صورتوں میں حق کے ملاحظہ کی ہو کیونکہ وہ گویا کہ مقیاس اور معیار ہے اشیاء کا۔ بظاہر لذت ہی ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں کو دھوکا دیتی ہے کیونکہ لذت خیر معلوم ہوتی ہے گو کہ نہو اس لئے وہ لذت (خوشگوار) کو اختیار کرتے ہیں گویا کہ وہ خیر ہے اور اہم سے اجتناب کرتے ہیں گویا کہ وہ شر ہے۔

چونکہ خواہش کا معروض انجام ہے اور انجام کے وسائل معروضات ہیں تدبیر اور اخلاقی مقصد کے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسے افعال جو تعلق رکھتے ہیں وسائل سے اخلاقی مقصد سے متعین ہونگے اور ارادی ہوں گے لیکن وسائل سے جن سے نیکیوں و فضائل، کے ملکات تعلق رکھتے ہیں۔

باب ہفتم

نیکی اور بدی ارادی ہے



نیکی اور بدی دونوں ہماری قوت میں یکساں طور سے ہیں کیونکہ جہاں کہیں ہمارے اختیار میں ہیں کسی کام کا کرنا ہے اور وہیں اس کام کا ترک کرنا بھی ہے اور جہاں کہیں ہماری قوت میں اجتناب کرنا ہے وہیں ہماری قوت میں کام کرنا بھی ہے۔ لہذا جب ہمارے اختیار میں کام کرنا ہو جو کام شریفانہ ہو تو یہ بھی ہمارے اختیار میں ہو گا کہ ہم اس کام سے باز رہیں جس کام کا ترک شرمناک ہو۔ اور جب ہمارے یہ اختیار میں ہے کہ ہم کسی کام کو ترک کریں جب ترک شریفانہ ہو تو یہ بھی ہمارے اختیار میں ہے اس کام کو کریں جب کہ وہ شرمناک ہو۔ لیکن جب ہمارے اختیار میں کرنا اور نہ کرنا دونوں ہیں جو کہ شریفانہ اور شرمناک ہو اور جب ایسا ہو تو کام کرنا اور نہ کرنا اچھا ہے یا برا ہے پس یہ ہمارے اختیار میں ہے چاہے ہم سعید ہوں چاہے شقی۔ حسب قول: کہ نہ کوئی شریر ہونا چاہے گا اور نہ غیر سعید۔ یہ مضمون کچھ غلط ہے اور کچھ صحیح۔ کیونکہ جب کوئی شخص اپنی مرضی کے خلاف سعید نہیں ہو سکتا ہے تو پھر برائی ارادی ہے۔ اگر یہ صورت نہ ہو تو اقوال گذشتہ پر تنازع ممکن ہے اور یہ کہنا ہو گا کہ کوئی انسان اپنے افعال کا فاعل اور پیدا کرنے والا نہیں ہے اسی معنی سے جس سے کہ وہ اپنے خاندان کا فاعل اور پیدا کرنے والا نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ اقوال سچے ہوں اور ہم اپنے افعال کو کسی ایسے مبداء کی طرف منسوب

نہ کر سکتے ہوں جو ہماری ذات سے خارج ہو پس جس کسی چیز کا مبداء ہماری ذات میں ہو وہ ہماری قوت اور اختیار میں ہوگا اور ارادی ہوگا۔ اس رائے کی حکام مقنین اور غیر حکام یعنی عام اشخاص کی شہادت نے بھی تائید کی ہے کیونکہ حکام از جبر و توہین کرتے اور سزا دیتے ہیں بدکاروں کو الایہ کہ وہ فعل و باؤ یا لاعلمی سے واقع ہو کیونکہ اس صورت میں مرتکب اس فعل کا ذمہ دار نہیں ہے۔ اور عزت کرتے ہیں ایسے لوگوں کی جو کوئی شریفانہ کام کرتے ہیں۔ حکام کا مقصد یہ ہے کہ برے کاموں سے منع کیا جائے اور نیک کاموں کی ترغیب دی جائے لیکن کوئی شخص ہو یا یہ کام کی ترغیب نہیں دے سکتا جو ہمارے اختیار میں نہ ہوں۔ بے سود ہو گا مثلاً کہ ہو کر ترغیب دی جائے کہ ہم حاربو حبائیں یا ہم درد محسوس کریں یا ہم بھوکے ہوں یا ایسی ہی کوئی شے۔ کیونکہ ایسے ہی احساسات ہو کر ایک ہی طور سے ہوتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ بے علمی کے لئے کوئی شخص ذمہ دار نہیں ہوتا۔ ہم لاعلمی کے لئے تغذیر دیتے ہیں اگر ایسا معلوم ہو کہ وہ شخص بذات خود اس کا ذمہ دار ہے۔ جیسے بدستوں کو جو کسی جرم کے مرتکب ہوں دُہری تغذیر دی جاتی ہے۔ کیونکہ مبداء اس فعل کا اس کی ذات میں تھا اس لئے کہ مدہوش نہ ہونا اس کے اختیار میں تھا اور مدہوشی اس کی لاعلمی کا سبب ہے ہم مسئلہ قانون کی بے علمی پر بھی سزا دیتے ہیں اگر قانون کا علم ان پر واجب ہو اور وہ بسہولت اس کو معلوم کر سکتے ہوں اسی طرح اور صورتوں میں بھی سزا دیتے ہیں جبکہ ان کی لاعلمی ان کی غفلت سے ہو۔ کیونکہ ان کے اختیار میں تھا کہ بے علم نہ رہیں اگر وہ تکلیف کر کے علم حاصل کر سکتے تھے۔ شاید یہ احتجاج کیا جائے کہ کوئی شخص اس خصلت کا ہے کہ وہ تکلیف اٹھا ہی نہیں سکتا تو یہ جواب دیا جائیگا کہ وہ لوگ خود ایسی خصلت کتاب کرنے کے ذمہ دار ہیں بوجہ اپنی لالچالی زندگی کے یا بسبب ظالم ہونے یا شہوت پرست ہونے کے ان کا ظلم نتیجہ ہے ان کی غلط کاریاں اور شہوت پرستی اس کا نتیجہ ہے کہ انھوں نے اپنا وقت مستی و مدہوشی اور دوسرے ایسے کاموں میں صرف کیا کیونکہ خصلت کسی شخص کی موقوف ہے اس طریقہ پر جس طریقہ سے اس نے اپنی قوتوں کو استعمال کیا ان لوگوں کی حالت جو مارتست کسی فعل کی

کرتے ہیں تاکہ اور لوگوں سے مقابلہ کریں اس قانون کا ثبوت ہے کیونکہ وہ ممارست سے کبھی نہیں ٹھکتے۔

ایسا شخص بالکل ہی بے عقل ہوگا جو یہ نہ جانتا ہو کہ اخلاقی حالات قویٰ کسی نہ کسی طریقہ کی ممارست سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کہنا غیر معقول ہے کہ وہ شخص جو ظالمانہ فعل کرتا ہے وہ ظالم ہونا نہیں چاہتا۔ یا جو شخص شہوت پرستی کرتا ہے وہ شہوت پرست ہونا نہیں چاہتا۔ اگر کوئی شخص جو لاعلمی سے کام نہ کرتا ہو ایسے افعال کا مرتکب ہو جو اس کو ظالم بنادیں تو وہ اراداً ظالم ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اگر وہ چاہے تو وہ ظالم نہ رہے گا اور عادل ہو جائیگا اس طرح اور یہ بھی نتیجہ نکلا سکتا ہے کہ ایک مریض انسان اگر وہ چاہے تو اچھا ہو سکتا ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ اراداً مریض ہے کیونکہ اس نے غیر مکلف (مطلق العنانی) زندگی گزاری اور اپنے اطباء کا کہنا نہیں مانا اگر ایسا ہو تو کبھی اس کے اختیار میں تھا کہ وہ بیمار نہ ہوتا لیکن چونکہ اس نے اس موقع کو ضائع کر دیا اب وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے اسی طرح جیسے کوئی انسان ایک پتھر پھینکے یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے کہ اس کو واپس لے۔ یہ بالکل اس کے اختیار میں تھا کہ اس کو پھینکے یا کھینچ مارے کیونکہ ابتدائی فعل اس کی قدرت میں تھا اسی طرح ظالم یا شہوت پرست شخص کی قدرت میں تھا آغاز کار میں کہ ایسا نہ ہو جائے لہذا وہ اراداً ظالم اور شہوت پرست ہے اور جب وہ ایسا ہو گیا اب اس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ ظالم یا شہوت پرست نہ ہو۔ مگر جس طرح ردیلتیں نفس کی ارادامی ہوتی ہیں خرابیاں بدن کی بھی ارادی ہوتی ہیں اور ان صورتوں میں ملامت کی سزا وار نہیں۔ کیونکہ کوئی شخص ملامت نہیں کرتا ایسے شخص کو جو بد صورت پیدا ہوا ہو مگر ایسے لوگوں کو ملامت کرتے ہیں جبکی بد صورتی غفلت سے ہوئی ہو یا عدم ممارست سے۔ یہی خیال بدنی قوتوں اور نقصانات کا ہے کوئی شخص قصور وار نہیں ٹھہرایگا ایسے شخص کو جو پیدائشی اندھا ہو یا اس کی نابینائی کسی مرض سے ہو یا اس کو کوئی صدمہ پہنچا ہو اس پر رحم کریں گے لیکن اگر اس کی نابینائی نتیجہ بے اعتدالی یا کسی طرح کی شہوت پرستی کا ہو تو عموماً ملامت کیا جائیگا۔

ایسی بدنی خرابیاں جو ہماری ذات پر موقوف ہوں قابل ملامت
ہیں اور جو ہماری ذات پر موقوف نہ ہوں نہیں ہیں۔ اگر ایسا ہو تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ
بدنی خرابیوں کے علاوہ اگر وہ قابل ملامت ہوں تو وہ ہم پر موقوف ہیں۔

کہہ سکتے ہیں کہ ہم سب اسی امر کا ولولہ (شوق) رکھتے ہیں جو اچھائی معلوم ہوتی
ہے البتہ اچھے معلوم ہونے پر ہمارا حکم جاری نہیں ہے۔ لیکن وہ نمود جو انجام
پر نظر کرنے سے ہم میں سے ہر شخص کو نظر آتی ہے وہ ہماری سیرت پر موقوف
ہے۔ اگر ہم میں سے ہر شخص کسی نہ کسی اعتبار سے اپنی اخلاقی حالت کا ذمہ دار
ہے تو وہ کسی نہ کسی اعتبار سے نمود کا بھی ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو تو
پھر کوئی شخص اپنی بدکرداری کا ذمہ دار ہوگا۔ ہر شخص ایسا کام کرے گا جیسے
وہ انجام کی لاعلمی سے کرتا ہو اور اس خیال سے کہ یہ فعل خیر علی کے اکتساب کا
وسیلہ ہوگا۔ شوق حقیقی انجام کا ہمارے انتخاب پر موقوف نہ ہوگا اور ضرور
ہوگا کہ ہر شخص ایک اخلاقی نظر لیکے پیدا ہو تاکہ وہ شریفانہ حکم لگا سکے اور ایسی
چیز کا انتخاب کرے جو حقیقتاً خوب ہو۔ جو طبعا ایسا شریفانہ حکم رکھتا ہو وہ
بالطبع شریف ہے کیونکہ اس کو سب سے اعظم اور سب سے اشراف نعمت یعنی طور سے ملی ہے
ایسی نعمت جو کسی کو وصول نہیں ہو سکتی اور نہ کسی دوسرے سے سیکھی جاسکتی
ہے بلکہ اس کو ہمیشہ اسی حیثیت سے حفاظت کرنا ہوگی جیسے وہ طبیعت کا
عطیہ ہے اور ایسی طبعی نعمت فضیلت اور شرافت کی قبضہ میں ہونا کمال
اور سنجیدہ شرافت ہے طبیعت کی بخشی ہوئی۔

اگر یہ خیالات صحیح ہیں تو پھر نیکی کیوں ارادی ہو اور بدی کیوں نہ ہو؟ کیونکہ
دونوں یکساں ہیں نیکی اور بدی کا انجام ظاہر ہے اور وہ طبیعت کا متعین
کیا ہوا ہے یا جس طرح سے ہو اور انجام ہی سے انسان اپنے تمام افعال کو
منسوب کرتا ہے خواہ وہ کسی طرح سے ہوں۔ خواہ انجام جو کچھ ہو جس کو ہر
شخص انجام سمجھتی طبیعت سے اس کو ایسا نہ معلوم ہو لیکن کچھ اس کی ذات پر
موقوف ہے یا خواہ انجام طبیعت کی جانب سے بخشا گیا ہو لیکن نیکی ارادی
ہے کیونکہ نیکی ارادی اراداً ہر فعل کسی انجام کے حصول کے لئے کرتا ہے

بہر صورت بدی بھی ارادی ہے جیسے نیکی کیونکہ شخصیت برے آدمی کی ویسی ہی
 قوی اور موثر ہے اپنے افعال پر جیسے شخصیت نیک آدمی کی اپنے افعال پر گو کہ
 انجام کے قصور میں نہ ہو۔
 پس اگر (جیسا کہ عموماً مسلم ہے) نیکیاں ارادی ہیں (کیونکہ ہم خود کسی
 معنی سے اپنے اخلاقی احوال کے ذمہ دار ہیں اور چونکہ سیرت رکھتے ہیں جو انجام
 ہمارا نصب العین ہے وہ ایک خاص قسم کا ہے) اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ
 ہماری بدیاں بھی ضرور ارادی ہونگی کیونکہ جو ایک پر صادق آتا ہے وہی دوسرے
 پر بھی صادق آتا ہے

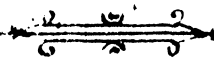
باب ہشتم

ہم نے مابیت نیکیوں کی علی العموم مجملًا بیان کر دی۔ ہم نے کہا کہ وہ وسط ہے درمیان دو بدیوں کے اور یہ کہ وہ اخلاقی حالات ہیں۔ ہم نے ان کے پیدا ہونے کے اسباب کو بیان کر دیا اور وہ بالطبع صدور افعال کے ساتھ ظہور کرتی ہیں اور انھیں افعال سے ان کی پیدائش ہے یہ کہ وہ ہماری قدرت و اختیار میں ہیں لہذا ارادی ہیں اور انکا تعین عقل سلیم سے ہوتا ہے لیکن افعال اور اخلاقی حالات ایک ہی معنی سے ارادی نہیں ہیں جبکہ افعال کلیتہً ہمارے حکم میں ہیں از ابتدا تا انتہا چونکہ ہم کو جزئیات کا علم ہے لیکن اخلاقی احوال کی صرف ابتدا ہمارے اختیار میں ہے ہم قدم قیم ان کے سلسلے کا اور اک نہیں کر سکتے جس سلسلے سے وہ چلتے ہیں جیسے ہم خبری مراحل کو بیماری کے نہیں اور اک کر سکتے لیکن چونکہ ہمارے اختیار میں تھا کہ اس طریقہ پر عمل کریں یا اس طریقہ پر لہذا ہمارے اخلاقی احوال بھی ارادی ہیں۔

اخلاقی احوال
ارادی ہیں

باب نہم

فضائل کی تعداد



اب ہم تعداد فضائل اور ان کی ماہیت پر بحث کریں گے۔ ان کے موضوعات کیا ہیں جن سے ان کو سابقہ ہے اور کس طریقہ سے سابقہ پڑتا ہے اور اسی اثنا میں ہم ان کا شمار بھی دریافت کر لیں گے۔

شجاعت

ہم شجاعت سے ابتدا کرتے ہیں۔ اس رسالہ میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ شجاعت وسط کی حالت ہے درمیان وجدان خوف اور اطمینان کے۔ یہ بھی واضح ہے کہ جن چیزوں سے ہم ڈرتے ہیں وہ خوفناک ہیں۔ لیکن خوفناک چیزیں وسیع نظر سے بدکھی جاسکتی ہیں۔ لہذا خوف کی یہ حد بھی جاتی ہے کہ وہ برائی کی توقع ہے۔

پس گو کہ ہم تمام بری چیزوں سے ڈرتے ہیں مثلاً رسوائی و افلاس و مرض و بیکسی و موت مگر یہ سب شجاعت کے اظہار کا موقع نہیں دیتے بعض چیزیں ایسی ہیں جن سے ڈرنا درست ہے اور شرافت ہے اور جس سے ڈرنا شرمناک ہے مثلاً رسوائی (بدنامی) کیونکہ رسوائی سے ڈرنا نیک ہونا اور عقیف ہونا ہے اور نہ ڈرنا فضیلت ہے ایک بے شرم شخص کو بھی بعض اوقات مجازاً بہادر کہتے ہیں کیونکہ کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ بہادر شخص سے اس لئے کہ بہادر آدمی بے خوف ہوتا ہے۔

افلاس یا بیماری یا اور کوئی چیز جو بدی کا نتیجہ نہیں ہے اور نہ اپنا خود قصور ہے تاہم ان چیزوں سے نہ ڈرنا ضرور نہیں ہے کہ شجاعت ہو اگرچہ ہم ایسے شخص کو جوان چیزوں سے نہ ڈرتا ہو مائت کی وجہ سے شجاع کہتے ہیں کیونکہ بعض ایسے لوگ جو

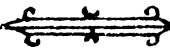
فوجی خطرات میں بودے میں البتہ سختی ہیں اور بڑی سیٹھی سے روپیہ ضائع کرتے ہیں۔ بطور دیگر ہم ایسے شخص کو بوجہ انہیں کہتے جو اپنے اطفال یا زوجہ کی تذلیل سے ڈرتا ہے یا جس سے یا ایسی ہی کسی شے سے ڈرتا نہ ایسے شخص کو بہادر کہتے ہیں جو تا زیادہ کھانے کے اندیشہ سے خائف نہ ہو۔

ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہئے کہ ایسی خوفناک چیزوں کا کیا وصف ہے جس کے بارے میں شجاع آدمی اپنی شجاعت کو نمایاں کرتا ہے۔ یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ خوفناک چیزوں میں وہ سب سے بدتر ہوں گی کیونکہ کوئی شخص خطرات کا مقابلہ کرنے کے قابل شجاع آدمی سے زیادہ نہیں ہوتا۔ لیکن کوئی چیز موت سے زیادہ خوفناک نہیں ہے۔ کیونکہ موت انتہا ہے اور جب کوئی انسان مر جاتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیکی یا بدی کسی چیز کا سزاوار نہیں رہا۔ لیکن ہر موقع پر موت کا مقابلہ کرنے میں کسی کی شجاعت کا ثبوت نہیں ہے مثلاً موت کا مقابلہ کرنے سے سمندر میں یا بیماری میں شجاعت نہیں ثابت ہوتی۔ پس وہ موقع کون سے ہیں جہاں شجاعت ثابت ہوتی ہے؟ بہتر موقع وہ ہیں جو معرکہ جنگ میں پیش آتے ہیں۔ اسی رائے کے مطابق ہے کہ مخصوص اعزاز ایسے باشندگان شہر کو دیا جاتا ہے جنہوں نے میدان کارزار میں جان دی ہو خواہ سلطنت جمہوری ہو خواہ شخصی ہو۔ صحیح معنی میں ہم ایسے شخص کو شجاع کہتے ہیں جس نے بے خوفی سے موت کا مقابلہ شریفانہ کیا ہو اور ایسی کل ناگہانی ضرورتوں میں جو موت سے بے تحاشہ کرادے خصوصاً حرب و ضرب کے معرکوں میں۔ پھر بھی شجاع آدمی بیماری میں اور سمندر میں بھی بے خوف ہوتا ہے کہ اس طریقہ سے نہ جیسے طاح بے خوف ہوتے ہیں۔ کیونکہ خشکی کے رہنے والے دریا میں امن و عافیت سے گویا ہاتھ اٹھا لیتے ہیں اور ان کو سخت صعوبت کا سامنا ہوتا ہے۔ جب پانی کی موت کا سامنا پڑتا ہے جو لوگ سمندر میں رہا کرتے ہیں وہ اپنی تجربہ کاری سے بے تحمل کرتے ہیں۔ پس کہہ سکتے ہیں کہ لوگوں سے شجاعت کا ایسے موقعوں پر اظہار ہوتا ہے۔ جہاں بہادری کا اظہار ممکن ہے

یا موت عزت کے ساتھ ہو مگر بیماری کی موت یا سمندر کی موت میں نہ شجاعت کی
نموداری کا کوئی موقع ہے نہ کوئی عزت ہے۔

باب دہم

خوف



سب لوگ بعینہ انھیں چیزوں کو خوفناک نہیں سمجھتے جنکو کچھ لوگ ایسا خیال کرتے ہیں۔ بیشک ایسی چیزیں موجود ہیں جو انسان کی برداشت سے بالاتر ہیں لہذا ایسی چیزیں ہر عاقل شخص کے دل میں خوف پیدا کرتی ہیں۔ لیکن وہ چیزیں جو قوت برداشت سے بالاتر نہیں ہیں ان کی مقداروں اور درجوں میں تفاوت ہے اور یہی حال ان چیزوں کا ہے جو دل میں اطمینانی حالت پیدا کرتی ہیں۔ شجاع انسان انسانی امکانات کی حد تک ناقابل اضطراب ہوتا ہے۔ لہذا گو کہ اس کو ایسی چیزوں سے خوف ہو مگر وہ اس کا جائز انداز سے مقابلہ کرے گا۔ اور عقلی شان سے شرافت کا پاس کرے گا کیونکہ یہی انتہا فضیلت کی ہے۔

لیکن ان چیزوں سے حد سے زیادہ ڈرنا یا کم ڈرنا ممکن ہے اور ایسی چیزوں سے ڈرنا جو خوفناک نہیں ہیں ان کو خوفناک گمان کر کے۔ غلطیاں واقع ہو کر تی ہیں کیونکہ خوف خود ہی غلط ہو یا بلحاظ طریقہ یا وقت وغیرہ کے غلط ہو اور یہی حال ان چیزوں کا ہے جو قابل اطمینان ہیں۔

مثلاً جو شخص جائز الخط چیزوں سے مقابلہ کرتا اور ڈرتا ہے جائز داعیہ اور جائز طریقہ اور جائز وقت پر اور جس کا اطمینان بھی اسی طرح جائز ہے شجاع ہے کیونکہ شجاع انسان اپنے جذبات اور افعال میں ایک مناسبت کا حس رکھتا ہے اور قانون عقل کی متابعت کرتا ہے لیکن غایت ہر فعلیت کی جو انسان سے ظہور کرتی ہے اس کا تعین متعلقہ اخلاقی حالت سے ہوتا ہے۔ شجاع انسان کے لئے شجاعت شریف ہے لہذا انجام یا مقصد بھی شجاعت کا شریف ہے

کیونکہ وصف ہر شے کا اس کے انجام سے متعین ہوتا ہے۔ پس جو چیز اس کے لئے شریف ہے اس کے لئے شجاع انسان اس چیز کا مقابلہ کرتا ہے اور وہی کرتا ہے جو شجاعت کا مقتضی ہے۔

افراط کے بارے میں ایسے شخص کا کوئی نام نہیں ہے جس کی بے خوفی انتہا کو پہنچی ہوئی ہو۔ یہ منجملہ ایسے اکثر اوصاف کے ہے جنکے باب میں کہا گیا کہ ان کا کوئی نام نہیں ہے سزاوار ہے کہ اس کو دیوانہ یا عظیم الخواس کہیں۔ جب کوئی چیز ایسی نہ ہو جس سے وہ ڈرتا ہو جتنے کہ زلزلہ یا جہاز کے طوفانی ہونے سے جیسا کہ فلسف کے باب میں کہا جاتا ہے۔ وہ شخص جو انتہا سے بڑھکے خوفناک چیزوں سے مقابلہ کرنے میں مطمئن ہو اس کو تہور (ڈر) کہتے ہیں۔ تہور شخص کو دغا باز سمجھنا جائز ہے یعنی وہ جو ایسی شجاعت کا مدعی ہے جو اس کو حاصل نہیں ہے۔ وہ خوفناک چیزوں سے مقابلہ کرنے کا دعویٰ کرتا ہے اس کی خواہش ہے کہ لوگ اس کو شجاع سمجھیں حالانکہ وہ شجاع نہیں ہے۔ شجاع انسان درحقیقت ایسی چیزوں سے مقابلہ کر سکتا ہے۔ اس کا دعویٰ جھوٹا ہے اور شجاع کی نقل کرتا ہے۔ جہاں تک وہ اپنے کو خطرے سے بچائے ایسا کرتا ہے۔ جو لوگ تہور کا اظہار کرتے ہیں ان میں اکثر دل کے بودے ہیں گو کہ وہ تہور کی شان ظاہر کرتے ہیں جس صورت میں وہ خطرے سے محفوظ ہوں لیکن خطرے میں پڑنے سے انکار کرتے ہیں اور ہولناک چیزوں کا مقابلہ کرنے سے دبکتے ہیں۔ وہ شخص جس کا خوف انتہا درجہ کا ہو وہ (جبان) بزدل ہے کیونکہ وہ ایسی چیزوں سے ڈرتا ہے جن سے ڈرنا نہ چاہیے اور غلط طریقے سے ڈرتے ہیں وغیرہ۔ وہ اطمینان میں بھی ناقص ہے وہ اپنی سیرت سے انتہا کے خوف کا اظہار کرتا ہے۔ الم کے مقابلہ میں (وہ ذرا سی تکلیف بھی نہیں برداشت کر سکتا، وہ ہمت کو ہارے ہوئے ہے ہر چیز سے اس کو ڈر لگتا ہے۔

تہور یا ڈر ہونا۔

بزدلی

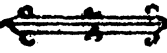
۱۲ مترجم۔

۱۳ کیونکہ ایسی بے خوفی خلاف فطرت ہے وہ مدعی ایسی مردانگی کا ہے جسکو اس کا دل جھٹلاتا ہے مترجم

وہ شجاع کے بالکل برعکس ہے کیونکہ جس کو اطمینان قلب حاصل ہو وہ صاحبِ ہمت ہوتا ہے۔ بزدل اور متہور اور شجاع ان سب کو ایک قسم کی چیزوں سے کام پڑتا ہے لیکن اس کا انداز ان چیزوں کے باب میں جدا جدا ہے کیونکہ اول کے دونوں (یعنی نڈر اور بزدل) یا حد سے گزر جاتے ہیں یا بالکل ہمنش ہی نہیں کرتے مگر تیسرا (شجاع) درمیانی مقام پر قائم ہے اور وہی حق ہے۔ نڈر قبل وقوع واقعہ یعنی ظہور خوف کے بڑا سرگرم اور مستعد معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب وقت آتا ہے تو پیچھے رہ جاتا ہے۔ لیکن شجاع عین وقت پر سرگرم ہوتے ہیں اور جب تک وقت نہیں آتا وہ بالکل خاموش رہتے ہیں۔

باب یازدہم

شجاعت کی تعریف



پس شجاعت حسب بیان مذکورہ بالا ایک وسطی حالت ہے باعتبار
اطمینان اور خوف کے ایسے حالات میں جن کا ذکر کیا گیا۔ شجاعت کام کرنے
کو اختیار کرتی ہے اور تکلیف برداشت کرتی ہے کیونکہ یہی شریفانہ طریقہ ہے
اور اس لئے کہ وہ طریقہ جو اس کے برعکس ہے شرمناک ہے۔ خود کشی
شجاع کا کام نہیں ہے بلکہ بزدل کا کام ہے۔ اغلاس یا عشق یا ہر تکلیف وہ
چیز سے بھاگ کے مرجانا۔ تکلیفوں سے بھاگنا زنا نہ پن ہے اور خود کشی کرنیوالا
موت کا مقابلہ اسی سبب سے نہیں کرتا کہ اس کو شریفانہ فعل خیال کرتا ہے۔ بلکہ
اس لئے کہ وہ خرابی سے بچنے کی ایک پناہ ہے۔

پس عام الفاظ سے ماہیت شجاعت کی یہ ہے جو بیان ہوئی لیکن
شجاعت کے اقسام اور بھی بیان ہوئے ہیں جو پانچ عنوانوں میں آسکتے ہیں
اولاً سیاسی یا تمدنی شجاعت۔ یہ حقیقی شجاعت سے بہت مشابہ ہے۔ کیونکہ
معلوم ہوتا ہے کہ باشندگان شہر کو ترغیب دیکٹی ہے کہ خطرات کا مقابلہ کریں
بذریعہ تعزیرات اور ملامت کے جو قانون نے نافذ کی ہیں یا بذریعہ اعزاز کے
کہ وہ بھی قانون ہی عطا کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ وہ قومیں بہت شجاع
ہیں جن میں بزدلوں کو ذلت دیکھائی ہے اور بہادروں کا اعزاز ہوتا ہے۔
جو مرنے اس قسم کے لوگوں کا بیان کیا ہے۔ جیسے ڈائیو میڈیس (Dio)

بولی ڈیمس (Medes) اور ہکٹر (Hector) جیسے ہکٹر کہتا ہے۔
پولی ڈیمس (Polydamas) پہلا شخص ہو گا جو مجھ کو

ملاست کر گیا۔ اور ڈایو میڈس -
 ہنگر ایک دن کہیگا ٹرا جن کے لوگوں میں
 مٹی ڈی ڈیز میرے صلاح جنگ کے ساتھ
 یہ شجاعت اس شجاعت سے جس کا مذکور پہلے ہو چکا ہے بہت
 مشابہ ہے شرافت کا شوق یعنی امتیاز اور ملامت سے محفوظ رہنا کیونکہ
 وہ شرمناک ہے۔

ہم اسی قسم میں رکھ سکتے ہیں ان لوگوں کی شجاعت کو جو حاکم کی طرف سے
 مجبور کئے جاتے ہیں اس طرز عمل کے لئے۔ لیکن یہ قسم اس سے ادون ہے
 کیونکہ محرک کہ اس صورت میں عزت کا احساس نہیں ہے بلکہ خوف ہے
 اور بچنا شرم سے نہیں بلکہ ایذا سے کیونکہ حکام اعلیٰ زبردستی کو کام میں لاتے ہیں
 جیسے ہنگر کہتا ہے۔

جس شخص کو میں جنگ سے دور پاتا ہوں
 وہ حدود سے باہر نہ جاسکیگا۔

کمانیرون کا بھی یہی حال ہے جو اپنے رسالوں کو کسی جگہ متعین کرتے ہیں
 اور اس جگہ سے پیچھے ہٹنے پر کوڑے مارتے ہیں یا خندق وغیرہ کو پس پشت
 رکھ کے ان کے پرے جاتے ہیں ان سب صورتوں میں جبر کا استعمال کیا جاتا
 ہے۔ مگر ہم کو اس لئے شجاع ہونا چاہئے نہ اس لئے کہ ہم مجبور کئے جائیں بلکہ
 اس لئے کہ شجاعت شرافت ہے۔

ثانیاً یہ کہ بعض امور کا تجربہ ایک قسم کی شجاعت ہے اسی وجہ سے متواط
 نے بھی شجاعت کو ایک قسم کا علم تصور کیا۔ جو لوگ اس قسم کا تجربہ رکھتے ہیں
 وہ مختلف صورتوں میں مختلف ہوتے ہیں۔ جنگ میں وہ باقاعدہ فوج ہیں

۲۔ تجربہ

۱۔ ایلنڈ باب ۲۲ - ۱۰۰

۲۔ ایلنڈ باب ۸ - ۱۴۸ - ۱۴۹ منی زیادہ تر واضح ہو جاتے اگر آخری الفاظ دوسرے
 مصرع کے لکھ دئے جاتے۔

کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اکثر جھوٹے خطرے جنگ میں رونما ہوتے ہیں اور باقاعدہ فوج والے ان خطرات کو بیک نظر معلوم کر لیتے ہیں نتیجہ یہ ہے کہ یہ لوگ شجاع معلوم ہوتے ہیں کیونکہ اور لوگ اپنے خطرات کی ماہیت کو نہیں سمجھتے۔ لہذا ان کا تجربہ ان کو نزاع اور دفاع میں بہت بکار آمد بنا دیتا ہے۔ کیونکہ وہ سلاح جنگ کے استعمال کو سمجھتے ہیں اور ایسے سلاح ان کے قبضہ میں ہیں جو خوب کام دیتے ہیں نزاع اور دفاع میں یکساں طور سے۔ چنگہ معرکہ جنگ میں وہ مثل مسلح لوگوں کے جو غیر مسلح لوگوں سے مقابلہ کریں یا سکھائے ہوئے پہلوان جو ایسے لوگوں سے برسرِ مقابلہ ہوں جنہوں نے اس قسم کی خاص تعلیم نہیں پائی ہے۔ کیونکہ پہلوانی مقابلہ میں بھی کچھ شجاعت پر موقوف نہیں ہے کہ اشجاع عمدہ مبارز ہوں بلکہ وہ لوگ جو زیادہ قوی ہوں اور ان کے بدن بہترین طبعی حالت میں ہوں۔ مگر باقاعدہ فوج بزدل ہو جاتی ہے جبکہ خطرہ چاروں طرف سے گھیر لیتا ہے اور ان کی جماعت قلیل ہوتی ہے اور موقع نامناسب ہوتا ہے۔ ایسے وقت یہ لوگ سب سے پہلے فرار کو قرار پر ترجیح دیتے ہیں جبکہ باشندگان شہر اپنی جگہ سے نہیں ہٹتے اور مرجاتے ہیں جیسا کہ فی الواقع ہیکل ہرس پر گزرا۔ شہر کے لوگ فرار کو نہایت شرمناک سمجھتے تھے اور بزدلی کی سلامتی پر موت کو ترجیح دیتے تھے۔ باقاعدہ فوج نے وہاں اول میں خطرہ کا مقابلہ کیا جب ان کو یہ یقین تھا کہ ان کی قوت بڑھ چکی ہوئی ہے اور جو نہی ان کو حقیقت پر اطلاع ہوئی بھاگ نکلے ان کو موت کا خوف بہ نسبت ذلت کے زیادہ ہوا مگر یہ صفت سچی شجاعت کی نہیں ہے۔

جسکی طبیعت پر جذبہ کا غلبہ ہو اس کو بھی ایک قسم کی شجاعت شمار کرتے ہیں۔ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جو لوگ غضب کی تاثیر سے مثل وحشی درندوں کے پلٹ پڑتے ہیں ایسے لوگوں پر جنہوں نے انھیں اذیت دی ہے وہ شجاع ہیں کیونکہ شجاع آدمی جو شیلے اور غضناک ہوتے ہیں۔ کیونکہ غضب سب سے بڑھے خطرات سے مقابلہ کرنے کا شائق ہوتا ہے۔

لہذا ہومر کہتا ہے۔

”اس نے اپنے غضب کو قوت دی“
 اور ”اس نے اپنی قوت اور غضب کو براگینتہ کیا“
 اور ”شدید قوت اسکے نتھنوں سے سانس کی طرح نکلتی تھی“
 اور ”اس کا خون جوش کھانے لگا“

یہ سب علامتیں ہیں جن سے جوش اور جذبہ کی تحریک ظاہر ہوتی ہے۔
 شجاع انسان کو شرافت کام کی تحریک دیتی ہے اور آمادہ کرتی ہے اگرچہ غضب
 بھی مبتالیت شریک عمل ہوتا ہے (بجائے دیگر) وحشی درندوں کی محرک ایذا
 ہے جب وہ ڈرائے جاتے ہیں یا جب انہیں نشانہ پڑتا ہے تو انکو تحریک
 ہوتی ہے کیونکہ جب وہ جھگڑا یا لڑائی میں ہوتے ہیں تو کبھی انسان کے پاس
 نہیں آتے۔ وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو شجاع کہا جائے کیونکہ جب وہ
 ستائے جاتے ہیں اور ان کو ایذا پہنچتی ہے تو وہ خطرے پر جا پڑتے ہیں
 ان کو اس کی پیش بینی نہیں ہوتی کہ کیا ضرر پہنچے گا کیونکہ اگر اس کا نام شجاعت ہے
 جس کا ان سے ظہور ہوتا ہے تو پھر گدھے بھی شجاع ہوں گے۔ جب وہ بھوکے
 ہوں کیونکہ مار پڑنے پر بھی وہ اپنے چارے سے نہیں ہٹائے جاسکتے۔
 زنا کار بھی افراط شرہ (بدستی) میں اکثر سختیاں جھیل جاتے ہیں مگر ایذا دینے یا
 غصہ دلانے یا ستائے جانے سے اگر کوئی خطرے کا مقابلہ کرے تو
 یہ شجاعت نہیں ہے۔ ہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ غصے کی وجہ سے اگر کوئی
 جرأت کر بیٹھے تو یہ حرکت بالکل طبعی قسم جرأت کی ہے۔ اور اگر قصد
 صحیح جو حق پر ہو اور (شریفانہ) تحریک اس کے ساتھ شریک ہو جائے
 تو ایسی جرأت حقیقی شجاعت ہے۔

لوگوں کو غضب سے الم ہوتا ہے اور انتقام سے لذت ہوتی
 ہے اور جنگ کے لئے محرک لذت کا حاصل کرنا اور الم کو دفع کرنا ہو
 جیسے لوگ شجاع نہیں ہوتے خواہ وہ کسی ہی عہد کی سے لڑیں اس لئے کہ
 ان کو شرافت سے تحریک نہیں پہنچی اور نہ وہ قانون عقل کے تابع ہیں
 بلکہ جذبہ کے۔ پھر بھی گو نہ مشابہت ان میں اور شجاع انسان میں ہے۔

رجائیت

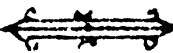
رجائی خصلت کے انسان بھی شجاع نہیں ہیں کیونکہ متواتر ظفر مندھی اکثر دشمنوں پر حاصل کرنے سے ان کی طبیعت میں ایکسٹور کا اطمینان پیدا ہو جاتا ہے اور خطرے کے مقابلے سے نہیں جھکتے یہ لوگ شجاع تو نہیں ہیں البتہ اہل شجاعت سے مشابہت رکھتے ہیں کیونکہ صاحب اطمینان دونوں ہوتے ہیں لیکن اہل شجاعت کے اطمینان کے وجہ وہ میں جو بیان ہو چکے ہیں اور اہل اطمینان کو محض اپنی برتری اور غلبہ کا خیال ہوتا ہے اور ان کو گمان غالب اپنے امت سے محفوظ رہنے کا ہوتا ہے (ملاحظہ ہو گا کہ جو لوگ نشہ میں ہوتے ہیں ان سے بھی اسی کے مائل حالات کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ سکر سے ایک طور کا اطمینان ہو جاتا ہے، مگر جب نتیجہ صواب توقع نہیں ہوتا تو پھر دم دبا کے بھاگتے نظر آتے ہیں لیکن جو لوگ شجاع ہیں وہ خطرے سے منہ نہیں موڑتے جنسے خوف ہوتا ہے اور دوسرے انسان جنسے خائف ہوتے ہیں کیونکہ ایسے خطرے کا مقابلہ کرنا شرافت ہے اور نہ مقابلہ کرنا شرمناک ہے لہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخوف ہونا ایسے موقعوں پر شجاعت ہے اور آفات ناگہانی میں اضطراب کا نہونا اسی طرح ضعیفہ ان خطروں میں جنگی توقع تھی کیونکہ بے خونی پہلی قسم کی نتیجہ اخلاقی حالت کا ہے یا کم از کم نتیجہ ماضی کے غور کا کچھ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے خطرے سے مقابلہ کرنے کا عزم جنکو پہلے سے سمجھ لیا ہے نتیجہ غور و تامل کا ہے مگر ناگہانی سے دفعہ اور اس میں ثابت قدم رہنا موقوف ہے اخلاقی حالت پر۔

ہجرات

بالآخر جو خطرے سے باخبر نہیں ہیں وہ بھی شجاع معلوم ہوتے ہیں۔ مطمئن انسان ہیں اور ان میں زیادہ تفریق نہیں ہوتا گو کہ جاہل مطمئن سے مرتبہ میں کم ہے کیونکہ اس میں خود داری نہیں ہے خود داری صاحب اطمینان کو ثابت قدم رکھتی ہے ایک وقت تک مگر جاہل دھوکے میں رہتا ہے جہاں کو معلوم ہوتا ہے یا شبہ بھی ہوتا ہے کہ وہ اصل واقعہ سے بے خبر تھے تو وہ راہ گریز اختیار کرتے ہیں جیسا کہ آگسٹ (Argives) کا حال ہوا جنہیں ایسی آئیٹس سے ہو گئے Lacedaemonians جنکو وہ سی آئیونینس (Ciyonians) سمجھے ہوئے تھے اب ہم نے شجاع اشخاص کی سیرت کو بیان کیا اور ایسے لوگوں کی سیرت جو کبھی شجاع سمجھے جاتے ہیں۔

باب دوازدهم

تعلق شجاعت کا لذت اور الم سے



اگرچہ شجاعت کو تعلق ہے اطمینان اور خوف کے وجدانات سے لیکن دونوں کے ساتھ مساوی تعلق نہیں ہے بلکہ خصوصیت کے ساتھ خوف کے اسباب سے تعلق ہے۔ کیونکہ جو بعض حالات میں متحمل و بردبار ہے اور ایک خاص جوش اس سے خاص موقعوں پر ظاہر ہوتا ہے جس سے خوف کی تحریک ہوتی ہے وہ زیادہ صحیح مفہوم سے شجاع ہے یہ نسبت اس شخص کے جو مناسب جوش ایسے موقعوں پر ظاہر کرے جس سے اطمینان کی تحریک ہو۔

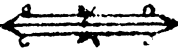
ایذا دینے والی چیزوں کو برداشت کرنا جس کا مذکور ہوا لوگوں کو شجاع کے لقب سے پکارنے کے لائق کرتا ہے۔ لہذا شجاعت المناک ہے اور واقعی لائق ستائش ہے کیونکہ آرام کا برداشت کرنا زیادہ مشکل ہے نسبت لذتوں سے پرہیز کرنے کے۔ اسی وقت یہ بھی معلوم ہو گا کہ جو انجام شجاعت تجویز کرتی ہے اپنی ذات کے لئے وہ خوشگوار ہے۔ لیکن جو موجود حالات سے تیر و تار ہو جاتا ہے جیسا کہ ورزشی نزاعات میں ہوتا ہے۔ کیونکہ گھونسنے لڑنے والوں کے مد نظر ہوتا ہے یعنی تاج اور عزت وہ خوشگوار ہے لیکن جو گھونسنے ان پر پڑتے ہیں اور ان کی جگہ کوششیں ایذا رساں ہیں اور گوشت اور خون کو صدمے دیتی ہیں اور چونکہ یہ تکلیفیں مستعد ہیں اور انجام بمقابلہ ان کے تلیل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی میں کچھ لذت نہیں ہے۔ پس جبکہ صورت شجاعت کی اس کے متناہ ہے موت اور زخم

ایذا دہ ہوں گے شجاعت کے لئے اور بلا ارادہ اس کو وصول ہوں گے لیکن وہ ان کو برداشت کرے گا کیونکہ برداشت کرنا شرافت ہے اور ان سے بچنا شرمناک ہے۔ جس نسبت سے اس کو فضیلت حاصل ہے اپنے کمال کے ساتھ اور وہ سرور سعید ہے اس کا بچ موت کے احتمال سے اسی قدر ہوگا کیونکہ ایسے شخص کے لئے زندگی بڑی قیمتی ہے اور وہ جان بوجھ کے سب سے بڑی برکتوں سے محروم ہو جائے گا۔ مگر یہ محرومی اگرچہ المناک ہے مگر بایں ہمہ اس کی شجاعت میں کوئی کمی نہیں ہوتی بلکہ وہ شاید زیادہ تر شجاع ہے کیونکہ وہ ارادتا شریفانہ سیرت کے لئے ان برکتوں کو اتار کرتا ہے میدانِ حربہ میں۔

پس یہ صورت نہیں ہے کہ تمام فضیلتوں میں خوشگوار فعلیت منضم ہے۔ الا اس حد تک کہ کسیکے انجام تک رسائی ہو۔ پھر بھی شاید یہ سچ ہے کہ وہ سب لوگ جنکی زندگی خوش ہے ایسے اچھی سپاہی نہیں ہوتے بہ نسبت ان لوگوں کے جن میں اگرچہ جرأت کم ہے لیکن ان کا کوئی نقصان نہیں ہوتا کیونکہ وہ نادار ہیں، لہذا یہ جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہر خطرے کے مقابلہ کے لئے آمادہ رہتے ہیں اور اپنی زندگی کو تھوڑی مقدار زر کے لئے فروخت کر دیتے ہیں۔ یہ کافی بیان شجاعت کا سمجھنا چاہئے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس سے ماہیت شجاعت کی سمجھ میں آسکتی ہے کم از کم اس کے حدود کے لحاظ سے۔

باب سیزدہم

عفت



عفت

اب ہم عفت پر غور کریں گے۔ کیونکہ ظاہراً شجاعت اور عفت انسانی ماہیت کے غیر عقلی اجزاء کے فضائل سے ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ عفت ایک دسلی حالت ہے باعتبار لذتوں کے کیونکہ اس کو مدارج یا طریقے کے لحاظ سے الم سے ویسا تعلق نہیں ہے جیسا لذت سے ہے وہ حیران کر رہے جس میں شہوت پرستی کا ظہور ہوتا ہے۔ اب ہم کو چاہئے کہ ان لذتوں کے وصف کی حد بندی کر دیں ہم اس فرق کو تسلیم کرتے ہیں جو درمیان جسمانی اور نفسانی یا ذہنی لذتوں کے عموماً کیا گیا ہے۔ مثلاً حوصلہ مندی یا شوق علم کیونکہ جو شخص حوصلہ مند ہے یا علم کا شوق رکھتا ہے وہ اس چیز سے لذت پاتا ہے جس کا وہ شائق ہے۔ اس صورت میں اسکا بدن متاثر نہیں ہوتا بلکہ اس کا ذہن مگر جہاں کہیں ایسی لذتوں کا سوال پیدا ہوتا ہے وہاں نہ کسی کو عقیف کہہ سکتے ہیں نہ شہوت پرست یہی حال تمام ایسی لذتوں کا ہے جو بدنی نہیں ہیں۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے جو باتیں کرنے کا شوق رکھتے ہیں یا کہانیاں کہنے کا یا ایسی ہی خفیف الحركات میں اپنے دن کاٹتے ہیں یعنی کہیں اڑانے میں مگر ہم ایسے لوگوں کو شہوت پرست نہیں کہتے نہ ہم ان لوگوں کو شہوت پرست کہتے ہیں جو دولت یا احباب کے نقصان سے رنجیدہ ہوتے ہیں۔ عفت کا تعلق بدنی لذات سے ہے مگر نہ جملہ بدنی لذات سے مثلاً

لہ شجاعت کی فضیلت قوت غضبی کی تہذیب سے پیدا ہوتی ہے اور عفت قوت شہوی کی تہذیب سے ہاتھ

جو لوگ حس بصری تسکین سے لذت یاب ہوتے ہیں مثلاً طرح طرح کے رنگوں یا شکلوں یا تصویروں سے ایسے لوگوں کو نہ عقیف کہیں گے نہ شہوت پرست ہاں یہ ممکن ہے کہ جائز لذت یا مفرط یا ناکافی لذت ان چیزوں سے حاصل کیا یا اور ایسی ہی چیزوں سے۔ یہی حال حس سماعت کی تسکین کا ہے۔ کوئی بھی ایسے لوگوں کو جو توشیحی سے بافراط لذت یاب ہوتے ہیں شہوت پرست نہیں کہتا یا جو جائز لذت حاصل کرتا ہے ان کو عقیف نہیں کہتا۔ نہ وہ لوگ جو توت شاذ کی تسکین سے لذت یاب ہوتے ہیں شہوت پرست یا عقیف کہتے ہیں الا اتفاقاً۔ (بطریق شاذ) مثلاً ہم ایسے شخص کو جو سبب یا گلاب کی خوشبو یا سناٹات سے لذت یاب ہوتا ہے اس کو شہوت پرست نہیں کہتے۔ لیکن اگر وہ بعض ضادات کی یا مزے کی چیزوں کی بوسے لذت حاصل کرتا ہے کیونکہ یہ وہی چیزیں ہیں جن سے شہوت پرست لذت پاتے ہیں کیونکہ یہ بوئیں اس کے مرغوبات کو یاد دلاتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ہم ایسے شخص کو دیکھیں جبکہ وہ بھوکے ہوں اور غذا کی لذت پاتے ہوں لیکن شہوت پرست وہی ہے جو عادتاً ایسے چیزوں سے لذت حاصل کرتا ہے اس لئے وہ اس کی خواہش کے مرغوبات ہیں۔

اودن حیوانات ان حواس سے لذت پانے کی قابلیت نہیں رکھتے الا اتفاقاً۔ مثلاً کتے خرگوش کی گوشت کی بوسے لذت یاب نہیں ہوتے مگر جب اس کو کھا رہے ہوں گو کہ بوسے ان کو غذا کا احساس ہوتا ہے۔ شیریل کی آواز سے خوش نہیں ہوتا بلکہ جب وہ کھاتا ہے تو خوش ہوتا ہے۔ گو کہ آواز ہی سے اس کو معلوم ہوتا ہے کہ لیل قریب ہے۔ ظاہراً وہ بیل کی آواز سے خوش ہو جاتا ہے۔ اسی طرح آنکھ سے دیکھ کے یا یہ معلوم کر کے کہ بارگاہ یا جنگلی بکرانزدیک ہے اس کو لذت نہیں ملتی بلکہ وہ اس لئے خوش ہوتا ہے کہ اس کو غذا کی امید ہو جاتی ہے۔

عفت اور شہوت پرستی کو اس قسم کی لذتوں سے کام پڑتا ہے اودن عفت

لے بعض اوقات فنا شہوت پرستی کی معین ہو سکتی ہے ۱۲ مترجم

حیوانات جس کے قابل ہیں اور اس لئے یہ لذتیں غلامانہ اور وحشیانہ معلوم ہوتی ہیں۔ یہ لذتیں لمس (چھونے) یا ذوق (چکھنے) کی ہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذوق سے بہت ہی کم نفرض وجود بالکل بخت نہیں ہے کیونکہ ذوق ہی خوشبوؤں پر حاکم ہے جیسے شرابوں کی جانچ یا کھانوں میں خوش مزگی پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کسی معنی سے یہ خوشبوؤں کی جانچ خوشگوار نہیں ہے کم از کم ایسے لوگوں کے لئے جو شہوت پرست ہیں بلکہ بعینہ ان سے استفادہ ہونا لذیذ ہے اور وسیلہ لذت یابی کا بلا خلاف حس لمس سے ہوتا ہے خواہ (ماکل) غذاؤں میں خواہ (مشارب) پینے کی چیزوں میں یا وہ لذتیں جو عشق سے تعلق رکھتی ہیں (منارک) میں ہی سبب تھا کہ کسی لالچی کھانے والے (اکول) نے دعا کی تھی کہ اس کا حلقوم سارے سے بھی دراز تر ہو جائے تاکہ کھانے کے دیر تک لمس کرنے سے لطف اٹھائے۔ لہذا وہ جس پر علی الاطلاق محمول ہو سکے وہ جملہ حواس میں اہم ہے یہ بھی معلوم ہو گا کہ مطلق انسانی یا ناپرہیزگاری انصافاً قابل ملامت ہے۔ کیونکہ یہ خاصہ ہماری انسانی ماہیت کا نہیں ہے بلکہ حیوانی ماہیت کا ہے۔ ایسی چیزوں سے مزے لینا اور انتہائی تسکین حاصل کرنا بالکل وحشیانہ ہے کیونکہ سب سے زیادہ آزاد یا لطیف لذتوں سے لمس کے مثلاً ملنے اور رگڑے جانے کی لذت یا گرم حمام کی ورزش گاہ میں لالہ ابالی اشخاص کے لئے ممنوع ہے۔ کیونکہ حس لمس جس کی ایک غیر مکلف انسان ورزش کرتا ہے اس کو کل بدن سے تعلق نہیں ہے بلکہ بعض اجزائے بدن سے۔

معلوم ہوتا ہے کہ بعض خواہشیں کلی ہیں اور بعض جزئی (شخصی) ہیں اور اکتسابی مثلاً خواہش غذا کی ایک بلبعی خواہش ہے جس شخص کو احتیاج مخصوص ہوتی ہے وہ کھانے کی خواہش رکھتا ہے یا پینے کی یا دونوں کی ایک نوجوان شخص عنفوان شباب میں بقول ہوئے ایک عورت کی محبت کی خواہش رکھتا ہے۔ لیکن یہ ایسی حقیقت نہیں ہے کہ ہر شخص ایک خاص تسکین کا خواہشمند ہے یا انھیں صورتوں کا لہذا جزئی خواہش مخصوص ہے ہمارے ساتھ یا شخصی ہے۔ البتہ اس میں بھی کوئی امر بلبعی ہے کیونکہ مختلف اشخاص مختلف اشیاء سے خوش

خواہشیں
کلی یا جزئی

لہ حوالہ دیا ہے ایٹھ نکلا ۱۲۱ وہ الفاظ جن سے تنقیس نے اکیلیس کو غالب کیا ہے ۱۲۰ مترجم

ہوتے ہیں لیکن بعض چیزیں ایسی ہیں جو سب کو زیادہ مرغوب ہیں بہ نسبت دوسری چیزوں کے۔
ایسی خواہشوں کے بارے میں جو طبعی ہیں بہت ہی کم لوگ غطا کرتے ہیں اور جو لوگ غطا
کرتے ہیں وہ ایک طرف لینے افراط کی طرف غطا کرتے ہیں مثلاً کھانا یا مینا سیری سے زیادہ طبعی مفاد
زائد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ طبعی خواہش بقدر رفع احتیاج ہوا کرتی ہے لہذا ایسے
لوگ اکول کئے جاتے ہیں کیونکہ وہ رفع احتیاج کی مقدار سے تجاوز کر جاتے
ہیں۔ یہ لوگ انتہا سے زیادہ غلامانہ صفت رکھتے ہیں غلبہ خصلت ایسی
بد ہوتی ہے۔

جزئی لذات کے باب میں اکثر اشخاص غطا کرتے ہیں اور ان کے غطا کرنے
کی مختلف راہیں ہوتی ہیں کیونکہ جب لوگوں کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ
نا واجب طور سے بعض چیزوں کے شائق ہیں خواہ وہ لذت حاصل کرتے ہیں
یا مناسب اشیا سے یا عام آدمیوں سے زیادہ لذت حاصل کرتے ہیں
یا غلط طریقہ سے لذت حاصل کرتے ہیں وہ افراط شہوت پرستی جس کے
مجرم ہیں یہ سب صورتیں اختیار کر سکتی ہے کیونکہ استحصال لذت کا کچھ ایسی چیزوں
سے کرتے ہیں جو مکروہ ہیں لہذا ان سے لذت حاصل کرنا خطا ہے۔ اگر وہ
ایسی چیزیں ہوں جن سے استحصال لذت کا درست ہے مگر مقدار واجب سے
زیادہ یا اکثر لوگوں سے زیادہ استحصال لذت کا کرنا خطا ہے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ لذت کے باب میں افراط کرنا شہوت پرستی ہے
اور ایسا استحصال واقعی قابل سرزنش ہے۔ مگر الم کے اعتبار سے یہ فرق ہے
درمیان عفت اور رتباع کے۔ ایسے شخص کو عقیف نہ کہیں گے جو آلام کو دلیلی
سے برداشت کرتا ہے بلکہ بے اعتدال کہیں گے اگر وہ نہیں برداشت کرتا۔ لیکن
بے اعتدال اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو احساس درد کا مقدار واجب سے زیادہ
ہوتا ہے۔ اگر لذت کو نہ حاصل کر سکے۔ اس کی لذتیں اس کے آلام کا باعث
ہوتی ہیں اور عقیف کو اس لئے عقیف کہتے ہیں کہ اس کو لذت کے مفقود ہونے
سے الم نہیں ہوتا نہ اجتناب سے تکلیف ہوتی ہے۔

باب چہارم

شہوت پرست تمام لذتوں کی خواہش رکھتا ہے یا بڑی سے بڑی لذتوں کی اور اس خواہش کی وجہ سے وہ لذات کو اور تمام امور پر ترجیح دیتا ہے اس کو دو ہر اصد مہ پہنچتا ہے۔ ایک تو اتصال میں ناکامی کا صدمہ دوسرے خواہش کا صدمہ کیونکہ ہر خواہش کے ساتھ رنج لگا ہوا ہے۔ مگر یہ کہنا بالکل خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے کہ اس کی لذت اس کی تکلیف کی موجب ہے۔ ہم ایسے لوگ نہیں پاتے جن میں لذتوں کی خواہش ناقص ہو اور ان کو استحصال سے جائز مسرت نہ ہو۔ یہ عدم احساس لذت کا انسانی درجے سے گرا ہوا ہے کیونکہ اونے درجہ کے جانور بھی مختلف قسم کی غذاؤں میں امتیاز رکھتے ہیں بعض کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتے ہیں۔ ایسی ہستی جو کسی چیز سے لذت نہ پائے اور نہ مختلف چیزوں میں امتیاز کرے انسانیت سے بہت دور ہے۔ ایسے شخص کے لئے کوئی نام نہیں ہے کیونکہ وہ موجود ہی نہیں ہے۔

عفیف آدمی لذات کے بارے میں ایک درمیانی مقام رکھتا ہے وہ ایسی چیزوں سے لذت نہیں لیتا جس سے شہوت پرست بہت استحصال حذر کرتے ہیں بلکہ وہ ان کو ناپسند کرتا ہے۔ وہ ناجائز چیزوں سے بالکل ہی متمتع نہیں ہوتا نہ کسی خوشگوار شے سے بہت متمتع ہوتا ہے نہ ایسی چیزوں کے نہ ہونے سے اس کو رنج ہوتا ہے نہ وہ ان کی خواہش کرتا ہے۔ الابد اعتدال نہ حد واجب سے زیادہ اور نہ مناسب وقت پر ان کی خواہش کرتا ہے اس کا شوق ایسی چیز کا اعتدال ہوتا ہے جو چیزیں خوشگوار ہوں اور اس کے ساتھ ہی صحت کے لئے مفید ہوں اور صحیح جسمانی حالت کے مناسب ہوں اور دوسری جگہ لڈاؤ کی اس کی خواہش جس حد تک وہ پہلی لذتوں کے خلاف نہوں اور شریفانہ

عفیف آدمی
کا سیرت

سیرت کے منافی نہوں یا اس کی قدرت کے لحاظ سے حد اسراف تک پہنچیں۔
 کیونکہ اگر کسی شخص کا استغنا از محمد و دہو تو وہ لذتوں سے حد واجب سے زیادہ
 متاثر ہو گا۔ در حالیکہ عیض انسان عقل کی ہدایت پر عمل کرتا ہے۔

باب پانزدہم

شہوت پرستی بزدلی سے زیادہ ارادی ہوتی ہے

شہوت پرستی میں زیادہ تر صفت ارادی فعل ہونی کی پائی جاتی ہے بہ نسبت جبن (بزدلی) کے کیونکہ اول کا باعث لذت ہے اور دوسرے کا الم۔ چونکہ لذت ایسی چیز ہے جس کو ہم پسند کرتے ہیں اور الم وہ ہے جس سے ہم بچتے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ الم جس پر طاری ہوتا ہے اس کی ماہیت میں اختلال اور فساد پیدا کرتا ہے لذت کا یہ اثر نہیں ہے بلکہ ارادہ کو آزاد سی چھوڑ دیتی ہے۔ لہذا شہوت پرستی زیادہ سخت علامت کے قابل ہے بہ نسبت جبن کے۔ چونکہ زندگی میں لذت کے استحصال کے اکثر موقعے پڑتے ہیں آدمی اپنے آپ کو ان سے مقابلہ کرنے اور بچنے کا عادی کر سکتا ہے اور اس مزاحمت میں کوئی خطرہ بھی نہیں ہوتا در حالیکہ اس کے خلاف خطرات کی مزاحمت میں اندیشہ ہے۔

یہ بھی واضح ہو گا کہ جبن ایک خلقی حالت کے اعتبار سے اتنا ارادی نہیں ہے جیسا کہ بعض افعال جو جبن سے سرزد ہوتے ہیں۔ جبن بالذات رنج وہ نہیں ہے لیکن بعض افعال جبن کے اس لئے واقع ہوتے ہیں کہ لوگ الم کے اندیشہ سے ایسے حواس باختہ ہو جاتے ہیں کہ وہ ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور عموماً اپنے آپ کو رسوا کرتے ہیں اور یہی سبب ہے کہ یہ اضطراری حالت قہری

لہ مقصد یہ ہے کہ لذت کے استحصال میں انسان مجبور نہیں ہوتا بہ خلاف جبن کے کہ خوف سے اضطرار کی حالت پیدا ہوتی ہے ۱۲ مترجم

سمجھی جاتی ہے۔ مگر خلاف اس کے شہوت پرست آدمی کے افعال ارادی معلوم ہوتے ہیں کیونکہ اس کو ان چیزوں کا بہت شوق اور خواہش ہوتی ہے۔ لیکن شہوت پرستی میں جمیع الوجوہ ارادی نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی شخص شہوت پرست ہونا پسند نہیں کرتا۔

لفظ شرہ خواہش پرستی کا استعمال بچوں کی خطاؤں کے لئے بھی کرتے ہیں اور بڑوں کے لئے بھی کیونکہ دونوں میں فی الجملہ مشابہت ہے۔ میرے موجودہ مقصد کے لحاظ سے کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ دونوں قسموں کی خطاؤں سے ایک کا نام دوسرے کے نام پر ہو۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ دوسرے کا نام پہلے کے نام پر جو استعارہ لفظ ایکولیشیا میں ہے برا نہیں ہے کیونکہ وہ جو بے شرمی کی طرف راغب ہے وہ بہت جلد نمونہ پاتا ہے اسی کو چھانٹنے کی ضرورت ہوتی ہے کیولیشیادی آئی نہیں ہے۔ چھانٹنے جانے سے زبردستی منع مراد ہے۔ لیکن ایسی رغبت اور ایسا نمونہ غالباً خواہش کا خاصہ ہے یا بچپن کا کیونکہ بچے مثل خواہش پرست لوگوں کے خواہش پر زندگی گزارتے ہیں نہ عقل پر اور لذت کا شوق کہیں ایسا شدید نہیں ہوتا جیسے ان (بچوں) میں ہوتا ہے۔ اگر یہ میلان کسی کی متابعت میں ہو اور کسی حاکم کا مطیع ہو تو یہ بہت جلد ترقی کرے گا کیونکہ شوق لذت کا جو کسی بے وقوف کو ہودہ نابل تشفی اور غیر محدود ہوتا ہے۔ اور فعلی مزاوت خواہش کی اصلی قوت کو بڑھا دیتی ہے۔ یہاں تک کہ خواہشیں اگر قوی اور شدید ہوں تو وہ قوت عقلی کو خارج کر دیتی ہیں۔ چاہئے کہ ایسی خواہشیں معتدل ہوں اور تعداد میں کم ہوں اور کسی طرح غلاف عقل نہ ہوں۔ مگر ہم ایسے میلان کا ذکر کرتے ہیں جو تابع اور عقیف ہو کیونکہ جس طرح کہ بچہ چاہئے کہ اپنے اتالیق کے زیر ہدایت زندگی بسر کرے اسی طرح چاہئے کہ ناجائز خواہشوں کا عنصر انسان میں عقل کے زیر ہدایت رہے۔ ایک عقیف انسان میں ناجائز خواہشوں کا عنصر چاہئے کہ عقل کے ساتھ مل جل کے رہے کیونکہ دونوں کا مقصد شرف ہے اور عقیف انسان اسکی خواہش رکھتا ہے جو حق ہے۔ اور اسکی خواہش حق طریقہ سے اور عین وقت پر ہے۔ لیکن قانون عقل کے مطابق۔ اب ہم بحث محفت ختم کرتے ہیں۔

مقالہ چہارم

باب اول

سناوت

دوسری فضیلت جس پر غور کیا جائیگا وہ سناوت ہے۔ سناوت ایک متوسط حالت ہے ملک کے بارے میں۔ کیونکہ سخی مدح کا مستوجب ہوتا ہے نہ حرب و ضرب سے نہ اس حلقہ میں جس میں عقیف انسان ہوتا ہے نہ باعتبار حکومت کے (یعنی چیزوں پر صیح حکم لگانا) بلکہ باعتبار ملک کے لین دین کے اور خصوصاً دینے میں۔ ملک سے ہم وہ چیزیں مراد لیتے ہیں جنکی قیمت زر سے قیاس کی جاتی ہے۔ ملک کے بارے میں اسراف اور بخل طرف افراط اور طرف تفريط میں بخل کا اطلاق ایسے لوگوں پر کرتے ہیں جو مقدار جائز سے زیادہ ملک سے دبستگی رکھتے ہیں۔ مگر ہم اسراف کا مفہود ایک مرکب مفہوم کے لئے کرتے ہیں ہم لا ابالی لوگوں پر بھی اسکا اطلاق کرتے ہیں اور ان لوگوں پر جو شہوت پرستی میں صرف کرتے ہیں۔ سرف بالکل ہی نالایق سمجھے جاتے ہیں کیونکہ ان کی ذات میں متعدد درذالیتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ مگر یہ مناسب استعمال اسراف کا نہیں ہے اس کا صحیح اطلاق ایسے شخص پر ہوتا ہے جس میں ایک خاص درذالت ہے یعنی اپنے سرمایہ کا ضائع کرنا۔ سرف وہ شخص ہے جو اپنی تباہی کے درپہم ہوتا ہے اور دولت کا تباہ کرنا ایک معنی سے اپنے آپ کا تباہ کرنا ہے۔ کیونکہ دولت ہی تو وجہ معیشت ہے۔ ہم اسراف کا یہی مفہوم لیتے ہیں۔

جو چیزیں استعمال کی صلاحیت رکھتی ہیں وہ اچھی طرح بھی مستعمل ہو سکتی ہیں

اور بری طرح بھی۔ دولت قابل استعمال ہے۔ جو شخص کسی چیز کو بہترین وجہ سے استعمال کرتا ہے وہ ایک فضیلت رکھتا ہے۔ مخصوص اس چیز کے متعلق۔ پس جو شخص بہترین چیز سے دولت کو صرف کرتا ہے وہ فضیلت رکھتا ہے جو مخصوص ہے ملک سے یعنی صاحب سخاوت۔ معہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ استعمال ملک کا اس کام صرف کرنا اور دینا ہے۔ کیونکہ لینا اور رکھنا دولت (ملک) کا اکتساب کی مد میں آتا ہے۔ پس یہ خاص امتیاز سخی کا کہ صاحب استحقاق کو دے نسبت اس کے کہ جس پر واجب الادا ہو اس سے وصول کرے کیونکہ یہ امتیاز صاحب فضیلت کا کہ وہ فاعل غیر ہو نہ کہ متفعل اور وصول کنندہ خیرات کا اور ایسا کام کرنا جو شریفانہ ہو۔ بہ نسبت اجتناب کرنے کے ایسی چیز سے جو شرمناک ہو۔ لیکن یہ واضح ہے کہ دینے کے مفہوم میں داخل ہے۔ نیک کام کرنا اور لینا دلالت کرتا ہے نیک سلوک کئے جانے پر اور شرمناک طریقہ سے عمل نہ کرنے پر۔ شکر گزاری کا نذرانہ وہی شخص ہے جو دیتا ہے نہ کہ وہ شخص جو نہیں لینا وہ بلند مرتبہ پر مدح کا نذرانہ وار ہے۔ اور بھی لینے سے اجتناب سہل تر ہے بہ نسبت دینے کے کیونکہ لوگ اپنے ملک کے پھینک دینے پر آمادہ نہیں ہوتے بہ نسبت اس کے کہ اجتناب کریں اس چیز کے لینے سے جو کسی اور کی ملک ہے۔ پھر یہ کہ جو لوگ دیتے ہیں وہ لوگ سخی کہے جاتے ہیں اور جو لینے سے اجتناب کرتے ہیں وہ سخاوت کے لئے مدوح نہیں ہوتے جیسا کہ عدالت کے لئے مدوح ہوتے ہیں لیکن جو لوگ لیتے ہیں ان کی مدح بالکل نہیں کی جاتی جہاں اہل فضائل سے سخی زیادہ محبوب ہوتا ہے کیونکہ وہ فیض پہنچاتے ہیں اور ان کا فیض ان کا دینا ہے۔

باب دوم

سخاوت کے خواص



فضیلت کے افعال شریفانہ ہیں اور ان کا مقصد بھی شریفانہ ہے۔ بس سخی صاحبِ فضیلت ہے وہ شریفانہ مقصد سے عطا کرتا ہے اور نیک دلی سے وہ مقدار واجب دیتا ہے اور صاحبِ استحقاق کو دیتا ہے اور ٹھیک وقت پر دیتا ہے اور جائز بخشش کے اور شرطِ الطیب بھی بجالاتا ہے۔ وہ یہ عمل خوشی سے بغیر کسی رنج کے کرتا ہے کیونکہ نیک کام خوشگوار ہوتا ہے اور بے رنج ہوتا ہے۔ اور یقیناً یہ عمل جو کچھ ہو مگر رنج وہ نہیں ہوتا۔ مگر وہ شخص جو غیر مستحق کو دیتا ہے یا جو شریفانہ مقصد سے نہیں دیتا بلکہ کسی اور سبب سے دیتا ہے سخی نہیں کہا جائیگا بلکہ اس کا کچھ اور نام ہوگا اسکو سخی نہ کہیں گے اگر دینے سے اسکو رنج ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں وہ دولت کو شریفانہ فعل پر ترجیح دیتا ہے۔ اور یہ ترجیح دینا عدمِ سخاوت ہے۔ سخی رجو غیر جائز سے وصول بھی نہیں کرتا کیونکہ ایسا لینا بھی ایسے شخص کی سیرت نہیں ہے جو قدر شناس دولت کا ہو۔ وہ لوگوں سے خیرات طلب کرنے پر بھی مائل نہ ہوگا کیونکہ جو شخص خود فیاض ہو وہ کسی وقت پر بھی فیض کے قبول کرنے پر آمادہ نہ ہوگا۔ اگر وہ لیگا بھی تو وجہ جائز سے لیگا مثلاً اپنے حلو کا ت سے وہ اس سے نذر نہیں لیتا کہ لینا کوئی شریف عمل ہے بلکہ اس لئے کہ لینا غزوری ہے تاکہ اس کو وسیلہ دینے کا مل جائے۔ وہ اپنی ملک سے غفلت نہ کرے گا۔ اس لئے کہ وہ چاہتا ہے کہ اور لوگوں کی حاجت برآری کر سکے۔ وہ بلا امتیاز دینے سے پرہیز کرے گا تاکہ اس کے پیہم صاحبِ استحقاق کے دینے کو موجود رہے اور مناسب وقت اور مقام پر جہاں دینا شریفانہ عمل ہے دے سکے اگر کوئی شخص بخشش میں حد سے زیادہ تجاوز کرے تو اس کا نتیجہ ہوگا کہ

اس کے پاس اپنی ضرورت کے لئے بہت ہی قلیل محفوظ رہے گا۔ چونکہ اپنے نفس کی طرف انتفاست نہ کرنا اہل سخاوت کا خاصہ ہے۔ لیکن سخاوت کے تحمیض کرنے میں بہکو چاہئے کہ اس شخص کی مقدرت کا لحاظ کریں کیونکہ سخاوت زر کی مقدار پر موقوف نہیں ہے جو کہ بخشا جائے بلکہ دینے والے کی اخلاقی حالت پر موقوف ہے اور اخلاقی حالت بخشش میں دینے والے کی دولت کا تناسب نگاہ رکھتی ہے یہ بالکل ممکن ہے کہ جس شخص کی بخشش کم ہو نسبت اور شخص کے وہ سخاوت میں اس دوسرے سے زیادہ ہو جبکہ اول کے وسائل و ہش کے کمتر ہوں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مہنگوں نے خود دولت نہیں پیدا کی ہے بلکہ میراث میں پائی ہے وہ زیادہ بھی ہوتے ہیں کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ احتیاج کیا چیز ہے اور جو لوگ اپنے ثمرات کے زیادہ شایق ہوتے ہیں مثلاً والدین اپنی اولاد کے اور شعرا اپنے طبع زاد اشعار کے۔

سخی آدمی کا دولت مند ہونا دشوار ہے کیونکہ وہ زر کے اخذ کرنے یا اسکے محفوظ رکھنے کا شایق نہیں ہے بلکہ اس کے صرف کرنے کا اور دولت کی قیمت کا اندازہ اس کی ذاتی قدر سے نہیں کرتا بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ ایک وسیلہ بخشش کرنے کا ہے۔ لہذا دولت کی قبح میں اکثر کہا جاتا ہے کہ جو لوگ دولت کے سب سے زیادہ سزاوار ہوتے ہیں ان کو بہت ہی کم دستیا ب ہوتی ہے۔ لیکن اس واقعہ کی توجیہ بہت سہل ہے کیونکہ غیر ممکن ہے کہ دولت حاصل ہو یا کوئی چیز کیوں ہوں جب اس کے حاصل کرنے کی تکلیف نہ گوارا کی جائے۔ لیکن سخی آدمی غیر مستحق کو نہیں دیتا یا غیر مناسب موقع پر وغیرہ۔ کیونکہ ایسا کرنا اخلاقی شوق سے نہیں ہوتا اور اگر وہ نا واجب وجوہ میں صرف کرے تو پھر مناسب اشیاء پر صرف کرنے کے لئے اس کے پاس دولت نہ ہوگی کیونکہ سخی وہ ہے صاحب بیان سابق جو اپنے سرمایے کی مناسبت سے دولت کو صرف کرے اور جن چیزوں پر صرف کرنا چاہیے ان پر صرف کرے جو اپنے مقدور سے زیادہ

لے کر یاں را بہت اندر دم نیست بخ خداوندان نعمت را کرم نیست سعدی

صرف کرے وہ مسرف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم خود سر بادشاہ کو مسرف نہیں کہتے کیونکہ ان کو یہ آسان نہیں معلوم ہوتا کہ اپنے ملوکات سے زائد بخششوں اور دیگر مصارف میں خرچ کریں۔

چونکہ سخاوت ایک درمیانی حالت ہے باعتبار دولت کے دین لین کے پس سخی وہ ہے جو دے اور خرچ کرے جائز اشیاء پر بقدر واجب خواہ چھوٹے کاموں میں یا بڑے کاموں میں اور اس کو یہ کام خوشگوار معلوم ہو۔ وہ اخذ بھی کرے گا جائز ماخذ سے بقدر واجب چونکہ فضیلت ایک وسطی حالت دینے اور لینے دونوں میں وہ دونوں صورتوں میں اعتدال کو نگاہ رکھے گا بقدر واجب۔ کیونکہ شریفانہ اخذ مناسب ہے شریفانہ بخشش کے ساتھ بلکہ ایسا لینا اگر شریفانہ نہ ہو تو وہ مسانی ہے شریفانہ بخشش کے ساتھ اس طرح دینا اور لینا جو ایک دوسرے کے ساتھ موزوں ہیں وہ دونوں ایک شخص کی ذات میں یک ساتھ ہو جو درجے لیکن دینا اور لینا جو ایک دوسرے کے منافی ہو وہ بدامتنہ اس طرح سے نہ پائے جائیں گے۔

اگر اتفاقاً کوئی سخی واجبی اور شریفانہ حیثیت سے کم یا زیادہ صرف کرے تو اس کو بچ ہوگا۔ لیکن یہ بچ معتدل اور واجبی ہوگا کیونکہ فضیلت طبعاً خوشی اور بچ کا احساس ہے جائزہ موقعوں پر اور جائز طریقہ سے۔

سخی نہایت سہولت کرتا ہے معاملات زرہ میں وہ ایسا شخص ہے جس کو آسانی سے فریب دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کو زرہ کی پروا نہیں ہے اور قدر واجب نہ صرف کرنے سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے بہ نسبت اسکے کہ نا واجب صرف کرے واقعی وہ ایسا شخص ہے جو سائمانیدس (Simonides) کو نہیں پسند کرتا۔

لے سائمانیدس (Simonides) کے متعلق چند مقولے ہیں جیسے وہ جکا سرائے گزشتہ

حوالہ دیا ہے کہ وہ دولت کی قدر کرتا تھا۔ مقابلہ کرو بطور یقینہ مقالہ دوم باب ۱۶ (ترجمہ انگریزی)

صرف ان اعتبارات سے بھی خطا کرتا ہے اور دوسرے اعتبارات سے بھی کیونکہ اس کو خوشی یا رنج کا احساس جائز اسباب سے نہیں ہوتا یا جائز طریق سے۔ جس کو ہم آئندہ اسی کتاب میں واضح طور سے ملاحظہ کریں گے۔

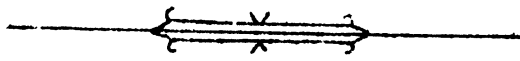
ہم نے بیان کیا ہے کہ اسراف اور بخل افراط اور تفریط ہے اور یہ دو اعتباروں سے یعنی دینے اور لینے میں کیونکہ ہم صرف کو بھی ایک صورت دینے کی شمار کرتے ہیں۔ پس اسراف دینے میں زیادتی کرنا ہے اور نہ لینے میں اور کمی کرنا ہے لینے میں۔ بخل کمی ہے دینے میں اور زیادتی ہے لینے میں لیکن کمی اور زیادتی دینے اور لینے میں تھوڑی مقدار سے۔

دو خاصے اسراف کے یعنی دینا اور نہ لینا ایک شخص کی ذات میں شاذ و نادر ہی جمع ہوتے ہیں۔ سہل نہیں ہے کہ ایسا شخص جس کے پاس وجوہ مالیات ہوں ہر شخص کو دیا کرے کیونکہ غیر سرکاری اشخاص اگر اس طرح دیں گے تو ان کو بہت جلد آگاہی ہو جائے گی کہ ان کی دولت رو با غطا ط ہے اور غیر برکاری اشخاص ہی کو عموماً مسرف کہتے ہیں۔ اس قسم کا مسرف اگر موجود ہو تو وہ بخیل سے بدرجہا برتر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس کی غلط کاری سہولت سے رو با صلاح ہو جائے گی۔ عمر کے زیادہ ہونے اور دولت کی کمی سے اس میں صلاحیت ہے اوسط یا درمیانی حالت کے حاصل کر لینے کی فی الواقع ایسے شخص میں خواص ایک سخی آدمی کے موجود ہیں کیونکہ وہ دیتا ہے مگر لیتا نہیں ہے اگرچہ ہر دو اعتبار سے اس کا فعل جائز یا نیک نہیں ہے۔ اگر اس کو نیک تربیت دی جائے یا کسی اور طرح سے اصلاح ہو تو وہ سخی ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ صاحب اشتقاق کو دیگا اور ناجائز ماخذوں سے نہ لیگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سیرت بری نہیں ہے کیونکہ اس کی طینت رذیل اور کمینہ نہیں ہے بلکہ بے وقوف ہے جو کہ دینے میں اور لینے سے پرہیز کرنے میں بھی افراط کرتا ہے مسرف اس قسم کا بخیل سے بہت برتر ہے۔ نہ صرف ان اسباب سے جو مذکور ہوئے بلکہ اس لئے بھی کہ ایسا مسرف اکثر کے ساتھ بھلائی کرتا ہے درحالیکہ بخیل کسی کے ساتھ بھلائی نہیں کرتا حتیٰ کہ اپنے ساتھ بھی۔ لیکن اکثر مسرف حسب بیان مذکورہ

نہ صرف غیر مستحق لوگوں کو دیتا ہے بلکہ ناجائز ماخوذوں سے لیتا بھی ہے اس حد تک ایسے لوگ بخیل ہیں۔ وہ دولت گھٹنے لگتے ہیں کیونکہ ان کو صرف کرنے کا شوق ہے اور وہ سہولت سے صرف نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان کے ذرائع جلدی سے کم ہونے لگتے ہیں پس وہ مجبور ہیں کہ صرف کے ذریعہ اور وجوہ سے پیدا کریں اور چونکہ وہ شرافت کی پروا نہیں کرتے لہذا وہ اخذ و سال میں بے پرواہ اور بے امتیاز ہیں کیونکہ ان کو دینے کی دھن ہے لیکن اس سے غافل ہیں کہ وہ کیونکر دیتے ہیں اور ذرائع دہش کے کیونکر حاصل ہوئے ہیں نتیجہ یہ ہے کہ انکی بخششیں بھی شریفانہ نہیں ہیں اور وہ بذات خود شریف نہیں ہیں اور نہ ان کا مقصد ایسا ہے نہ جائز طور سے پیدا ہوا ہے۔ ایسے مسرف کبھی مالا مال کر دیتے ہیں ایسے لوگوں کو تنگ و نادار رہنا چاہئے وہ معزز سیرت والوں کو ایک پیسہ نہیں دیتے وہ خوشامدیوں کو اور ایسے لوگوں کو جو ان کی گونا گوں لذتوں کے کفیل ہیں بخششوں سے لاد دیتے ہیں۔ پس ایسے لوگ عموماً شہوت پرست ہوا کرتے ہیں چونکہ وہ صرف کا شوق رکھتے ہیں وہ روپیہ برباد کرتے ہیں عیش پرستی کی زندگی پر مامور اور امور کے۔ اور چونکہ شرافت ان کی حیات کا دستور العمل نہیں ہے وہ عیش و لذت کی تالاش میں ڈوب جاتے ہیں۔ پس مسرف کو اگر ہدایت نصیب نہ ہو تو وہ ادا مہمیں مبتلا رہتا ہے لیکن ہوشیاری سے تربیت کیا جائے تو وہ اوسط کی حالت پر آ سکتا ہے یا زندگی کے حق طریقہ پر۔

باب سوم

بخل



بخل ناقابل علاج ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑھاپہ یا کسی قسم کا ضعف لوگوں کو بخیل کر دیتا ہے یہ انسانی ماہیت میں جلد سراپت کرتا ہے بہ نسبت اسراف کے کیونکہ اکثر آدمی روپیہ کے زیادہ شائق ہوتے ہیں بہ نسبت روپیہ صرف کرنے کے بخل کا پھیلاؤ بھی زیادہ تر ہے اور یہ متعدد صورتیں قبول کرتا ہے بخل کے انداز بہت سے ہیں کیونکہ اس میں دو امر شامل ہیں یعنی دینے میں کمی کرنا اور لینے میں زیادتی کرنا۔ یہ ہمیشہ کامل طور سے نہیں پایا جاتا بعض اوقات ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ دونوں جزو جدا جدا ہو جاتے ہیں اور جب کہ اکثر لوگ لینے میں بہت بڑھ جاتے ہیں دوسرے وہ ہیں جو دینے میں آگے نہیں بڑھتے جن لوگوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ بخوس شوم دانہ زویہ سب دینے میں کمی کرتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی ایک دوسروں کے مال پر حسد نہیں کرتا اور نہ دوسرے کا مال لینا چاہتا ہے بعض صورتوں میں ان کو نصفت کا حس ہوتا ہے اور ذلت سے بچنے کی خواہش رکھتے ہیں کیونکہ بعض آدمی ایسے معلوم ہوتے ہیں یا ایسا ظاہر کرتے ہیں کہ وہ اس لئے روپیہ جمع کرتے ہیں تاکہ اگر کوئی ایسا موقع آجائے کہ مجبوری سے ذلیل ہوتے ہوں۔ وہ محفوظ رہیں۔ یہ قسم کھیں جو س لوگوں کی ہے۔ اور ان سب لوگوں کے نام ماخوذ ہیں کسی کو کچھ نہ دینے پر رضامند نہ ہونے سے اور کچھ ایسے ہیں جو دوسروں کے مال کے لینے سے پرہیز کرتے ہیں اس خوف سے کہ اور لوگوں کا مال لینا ان کے لئے دشوار ہے بغیر اس کے کہ اور لوگ ان کا مال نہ لے لیں۔

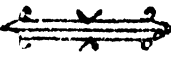
پس یہ لوگ نہ لینا پسند کرتے ہیں نہ دینا۔ اور کچھ ایسے ہیں جو لینے میں حد سے تجاوز کرتے ہیں جو کچھ ملے اور کسی سے ملے۔ مثلاً ایسے لوگ جو ناشائستہ یا ذلیل پیشے اختیار کرتے ہیں۔ تو جھٹلا کوٹھیاں قائم کرتے ہیں اور اس کے مثل اور سود خوار جو کم مقدار روپیہ کی بہت بھاری سود پر دیتے ہیں یہ سب لوگ ناجائز طریقوں سے اخذ کر رہے ہیں اور حق واجب سے زیادہ لیتے ہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ناجائز حربہ زر ان سب کا خاصہ ہے۔ یہ سب روپیہ کی خاطر سے بدننامی اٹھاتے ہیں بلکہ قلیل نفع کے لئے۔ کیونکہ زحمت و مشاقبت سے چشموں سے یا ناشائستہ طور کا ہو تو ان کو ہم نخل نہیں کہتے۔ مثلاً خود سر بادشاہوں کو جو شہر میں کوتاہت و تاراج کرتے ہیں اور معبدوں کو لوٹتے ہیں ہم ایسوں کو مفسد فاسق اور ظالم کہتے ہیں۔ مگر دغائیشہ دعیار جب کترے قزاق پیدا کر رہے ہیں کیونکہ وہ اپنا نفع کرتے ہیں بدیا شرمناک وسیلوں سے کیونکہ نفع کے لالچ سے جس سے بد معاش اور قزاق اپنے ہمیشہ کو چلاتے ہیں اور بدننامی پر راضی ہیں نفع ہی کے لئے قزاق بڑے سے بڑے خطرات کا مقابلہ کرتے ہیں اور دغائیشہ اپنے دوستوں سے متمتع ہوتے ہیں چاہے بیٹے تھا کہ دوستوں کو دیں۔ دونوں قسم کے لوگ چاہتے ہیں کہ نامناسب سرچشموں سے نفع اٹھائیں کہہ سکتے ہیں کہ ان کو بد اور شرمناک حُب متمتع کی ہے اور یہ سب صورتیں لینے کی سخاوت کے خلاف ہیں۔

یہ معقول ہے کہ نخل کو ہم مقابل سخا کے سمجھتے ہیں کیونکہ اسراف سے اس کی بدی بڑھی ہوئی ہے اور اکثر انسان نخل کی سمت میں زیادہ خطا کرنے کی طرف مائل ہیں بہ نسبت سمت اسراف کے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پس یہ کافی ہے بیان میں سخاوت کی ان فضیلتوں کے جو سخاوت کی مقابل ہیں۔

لے بڑے بڑے شہروں مثل کلکتہ و دہلی وغیرہ میں کٹیاں مکان کرایہ پر لیتی اور اس میں شوقین عورتیں اور تماشہ میں مروجہ ہو کر بدکاری کے مرتکب ہوتے ہیں اس کو انگریزی میں امٹی ہاوس کہتے ہیں۔

باب چہام

بلند ہمتی



اب تک ہمت کی بحث مناسب معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ بلند ہمتی بھی ایک فضیلت معلوم ہوتی ہے جسکو ملکیت سے تعلق ہے۔ لیکن یہ سخاوت کی طرح جملہ استعمالوں تک ملکیت کے وسعت نہیں رکھتی۔ اس کو خرچ کے ابواب سے بحث ہے اور اس صورت میں اس کی میزان سخاوت سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ نام ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسکو اعلیٰ درجہ کے خرچ سے تعلق ہے مناسب وجوہ کے ساتھ لیکن زیادتی (عظمت) موقع کے متناسب ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص نری ڈانڈوں کی کشتی کو آراستہ کرے اس کو ویسا خرچ کرنا ہوگا جیسے مقدس سفارت کی سرکردگی میں ہوگا۔ پس جو کچھ کہنا یاں ہے وہ نسبت رکھتا ہے شخص موقع اور حالات موجودہ سے۔ اگر ایک شخص مقدار واجب صرف کرنا ہے چھوٹے چھوٹے موقعوں پر جو کچھ اہمیت نہیں رکھتے اگر شاعر کے الفاظ میں اس کو ادا کرے۔

”اکثر خانہ بدوشوں کو میں دیتا رہا۔“

ایسے شخص کو عالی ہمت نہیں کہتے صرف ان لوگوں کو کہتے ہیں جو مناسب موقعوں پر زرخیز صرف کریں۔ اگرچہ عالی ہمت شخص سخی ہے لیکن اس کا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ سخی عالی ہمت ہو۔

۱۔ یہ اوڈیسوس کی زبانی اوڈیسی کے باب (۲۴) ۲۰۴ میں مذکور ہے۔

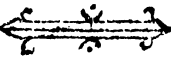
۲۔ عالی ہمت اور سخی میں خصوص اور عموم کی نسبت ہے ہر عالی ہمت سخی ہے لیکن ہر سخی عالی ہمت نہیں ہے۔

نقصان اس خلقی حالت کا کمینہ پن ہے اور اسکی زیادتی بھی کمینہ پن اور بد مذاقی ہے وغیرہ۔ یہ اخراجات کی زیادتی پر ایسی دلالت نہیں کرتے جائز حالات میں بلکہ ریائی اخراجات پر غلط موقعوں اور ناجائز طریقے سے۔ لیکن اس بارے میں ہم پھر بحث کریں گے۔

عالی ہمت مثل ایک باخبر کے ہے فن کے اعتبار سے وہ اس کی قوت رکھتا ہے کہ مناسب کا اور اک کرے اور خوش مذاقی کے ساتھ زرِ خطیر صرف کر سکتا ہے۔ ہم ابتدا میں کہہ چکے ہیں کہ خلقی حالت کا تعین فعلیت اور اس کے اغراض سے ہوتا ہے۔ پس اخراجات عالی ہمت کے کثیر اور مناسب ہوتے ہیں اور ایسے ہی اس کے اغراض ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہی طریقہ ہے جس میں صرف کثیر نتیجہ کے ساتھ مناسبت رکھتا نتیجہ ہے کہ غرض صرف کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو اور صرف غرض کے شایاں ہو بلکہ غرض بڑھی ہوئی ہو۔ اقتضا عالی ہمت کا اس صرف کے برداشت کرنے میں شرافت ہے کیونکہ شرافت ہی جملہ فضیلتوں کا خاصہ ہے۔ وہ روپیہ کو بھی خوشدلی اور فراغبالی سے صرف کرے گا۔ کیونکہ جزر سی نتیجہ کمینہ پن کا ہے۔ وہ یہ سوچے گا کہ کام خوبصورت اور شایان غرض کیونکر ہو سکیگا نہ یہ کہ اس پر کیا صرف ہو گا اور سب سے ارزاں کیونکر بن سکتا ہے۔

عالی ہمت ضرور ہے کہ صاحب سخا بھی ہو کیونکہ سخی بھی جائز مقدار روپیہ کی صرف کرے گا اور جائز طریقہ سے صرف کرے گا۔ لیکن اس محل پر عظمت یعنی عظیم میزان عالی ہمت کی ظاہر ہوگی اگرچہ سخاوت کا بھی وہی میدان ہے جو عالی ہمتی کا ہے مساوی صرف کے ساتھ وہ نتیجہ کو زیادہ شاندار بنا دے گا۔ کیونکہ خوبی یا عمدگی ایک ملکیت کی دلیلی نہیں ہے جیسے کسی نتیجہ عمل یا کسی صنعت کے کام کی کیونکہ اس ملکیت کی قدر زیادہ ہے جسکا مول زیادہ ہے یا عزت زیادہ ہے مثلاً سونا۔ لیکن صنعت کے کام کی قدر و قیمت عظمت اور شرافت کے اعتبار سے ہوتی ہے کیونکہ مصنوعات پر غور کرنے سے قدر شناسی یا احترام کو ابھار ہوتا ہے اور جو چیز شاندار ہوتی ہے وہ قدر شناسی کے قابل ہے مختصر یہ کہ شاندار سی صنعت کی خوبی ہے اعلیٰ پیمانہ پر۔

باب پنجم شاندار سی کے سامان



بعض قسمیں اخراجات کی ایسی ہیں جن کو ہم مغز (مقدس) کہتے ہیں مثلاً اندرونی
معبودوں کی تعمیر یا قربانیاں اور اس طرح جو کچھ خدا کی عبادت کے متعلق صرف ہوتا ہے
یا وہ چیزیں جو حقیقت قومی یا وطن کے لئے جو محبوب ہے ان کے مصارف
مثلاً گانے والوں کی چوکی کو مقرر کرنا یا ایسی کشتی جس میں تین قطاریں ڈانڈوں کی
ہوں یا ایک عالیشان ضیافت کا سامان قومی یا ملی ضرورتوں سے۔

لیکن ان تمام معاملات میں جیسا کہ کہا گیا۔ عامل اور اس کے سرچشمہ بدولت
پر توجہ کرنا چاہیے۔ چاہئے کہ مصارف اس کی ذات اور مقدر کے لائق
ہوں اور مناسبت رکھتے ہوں انجام کار سے اور عامل سے بھی۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے
کہ ایک مفلس آدمی صاحب شان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کو زیرِ خطیر صرف کرنے کا
مقدور نہیں ہے اور نہ اس کے مناسب حال ہے۔ وہ بے وقوف ہے اگر
وہ اس کی کوشش کرے کیونکہ اس کا صرف نہ اس کی قدرت کے مناسب
ہو گا نہ بالذات مناسب ہے جتنا کوئی کام جائز طریقے سے نہ کیا جائے تو
یہ کوئی فضیلت نہیں رکھتا۔ لیکن شاندار سی ایسے لوگوں کو سزاوار ہے جو صاحب
مقدرت ہوں خواہ جو سرمایہ ان کے قبضہ میں ہے وہ مسووبہ ذات ہو خواہ
وراثتاً اپنے بزرگوں یا عزیزوں کے نام و نمود سے پایا ہوا اور جو لوگ صاحب
منزلت اور شہرت ہوں و علیٰ ہذا القیاس کیونکہ ایسے نام و نمود سے جاہ و ثروت
حاصل ہوتی ہے۔

عموماً کہہ سکتے ہیں کہ ایسی سیرت عالیشان اشخاص کی یا ایسے اخراجات

جسے شاندار سی نمایاں ہوا ایسے ہی لوگوں سے ظہور پذیر ہوتی ہے یہ مصرف بہت ہی عظیم اور قابل احترام ہے۔ اور ایسے ذاتی موقعوں پر بھی اس کی نمود ہوتی ہے۔ جو زندگی میں ایک بار اس کا وقوع ہوتا ہے مثلاً شادی بیاہ کے موقع پر یا کوئی موقع خاص دہسپی کا ہو سلطنت میں یا اعلیٰ طبقہ میں مثلاً غیر ملک کے لوگوں کی پذیرائی یا رخصت میں یا تحفہ دہدایا کا قبول کرنا اور اس کا عوض کرنا۔ کیونکہ اولوالعزم آدمی اپنی ذات پر روپیہ صرف نہیں کرتا بلکہ رفاہ عام کے کاموں پر صرف کرتا ہے اور عطیات کو نہ ہی نذر دنیا ز سے مماثلت ہے بھر یہ کہ اولوالعزم ایسی عمارت بنائے گا جو اس کی دولت کے نمایاں ہو بلکہ وہ مکان جو ذاتی مقاصد سے تعمیر کیا جائے اس سے شہر کی زیبائش ہو سکتی ہے وہ ایسے کاموں پر روپیہ صرف کرنے کو ترجیح دے گا جو استوار اور مستحکم ہوں کیونکہ اور کاموں میں ایسی جلالت و شان نہیں ہے جیسے ان کاموں میں اور ان جملہ صورتوں میں وہ خصوصیت کو ملحوظ رکھیں گا کیونکہ جو چیزیں بتوں کے سزاوار ہیں وہی بعینہ انسانوں کے سزاوار نہیں ہوتیں یا جو سہیل کی تعمیر کے لئے زیبا ہے وہ مقبروں کے لئے سزاوار نہیں ہے۔ اس کے مصارف میں بھی ہر شے اپنی نوع میں عظیم الشان ہوگی کسی چیز میں ایسی شاندار سی نہیں ہے جیسے شاہ خرچی کرنا عالیشان موقعوں پر لیکن جب یہ غیر ممکن ہو تو جو چیز مرتبہ میں اس کے بعد ہے وہ یہ ہے کہ عظمت کا خیال حسب موقع ہو۔

انجام کی عظمت میں اور خرچ کی عظمت میں بڑا فرق ہے جیسے سب سے خوبصورت گیند یا شیشہ جب کسی بچے کو تحفہ دینا ہے اس میں بھی خاص شاندار سی ہوگی اگرچہ اس کی قیمت قلیل ہو یا برائے نام ہو۔ پس اولوالعزم آدمی کی یہ شان ہے اگرچہ وہ چیز جبکہ وہ پیدا کرتا ہے اسکی کوئی نوعیت کیوں نہ ہو گر شاندار سی کے ساتھ اس کو پیدا کرے۔ کیونکہ ایسی غایت پر جو اس طرح حاصل ہو سبقت لیجانا آسان نہیں ہے اور یہ غایت اس خرچ کے ساتھ تناسب رکھتی ہے جو اس پر کیا گیا ہے۔

باب ششم دہقانیت



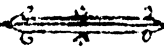
جب کہ یخصلت او لو العزم کی ہے جو شخص جانب افراط خطا کرتا ہے یعنی دہقانی حد جائز سے تجاوز کرتا ہے جو ہم کہہ چکے ہیں وہ زرخیر لغویات پر صرف کرتا ہے اور ایسی خود نمائی کرتا ہے جو مذاق سلیم کے منافی ہے مثلاً اپنے کلب کے ارکان کی ایسے اعلیٰ پیمانہ پر ضیافت کرنا، ناشتا اٹھانا جو شادی بیاہ کے موقعوں پر مناسب یا سحرین کے لئے ایک سنگت ہیا کرنا جن میں تماشہ گرزق برق قمری لباس پہن کے ایجنج پر جلوہ گر ہوں جیسے میگارہ کے لوگ کیا کرتے ہیں۔ اور یہ جو کچھ کیا جائے فقط دولت کے نمود کے لئے کیا جائے نہ کسی شریف مقصد سے اور وہ اپنے زعم ناقص میں یہ سمجھے کہ یہ لوگ اس کی قدر کریں گے۔ جس موقعہ پر بہت کچھ صرف کرنا چاہئے وہاں تو کمی کرے اور جہاں کمی کرنا چاہئے وہاں دل گھول کے زرخیر صرف کرے۔ خیس آدمی ہر موقعہ پر کمی کرتا ہے اور بعد زرخیر خیر صرف ہونے کے اپنے کام کی خوبی کو ذرا سی بات کے لئے مٹا دیتا ہے۔ وہ کچھ نہیں کرتا جتنک پس پیش نہ کر لیتا ہو اور ہمیشہ یہ سوچتا رہتا ہے کہ مصارف میں کمی کیونکر ہوتی ہے تاکہ اقل قلیل صرف ہو اور ہمیشہ اس کو صرف کرنے کا رنج ہوتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ وہ اعلیٰ پیمانہ پر صرف کرتا ہے قدر ضروری سے بہت زیادہ۔

پس یہ خلقی حالتیں یعنی دہقانیت (عامیت) اور خست رذالتیں ہیں اگرچہ وہ ملامت کا باعث نہیں ہوتیں کیونکہ وہ کسی کو ضرر نہیں پہنچاتیں اور خصوصیت کے ساتھ ناشاریتہ بھی نہیں ہوتیں۔

خست
(فرومایگی)

باب ہفتم

عالی دماغی



عالی دماغی جیسا کہ نام اسی سے ظاہر ہے وہ جو کہ اعلیٰ درجے کی چیزوں میں مصروف ہو۔ اب ہم ایسی چیزوں کی خصوصیت سے ابتدا کرتے ہیں۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ہم اعلیٰ حالت پر غور کریں یا اس شخص پر جس میں یہ انسانی حالت ریکمبی کی ہے۔

عالی ہمت وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو ان بزرگیوں کا شایان سمجھتا ہے اور وہ ان کے شایاں ہے۔ کیونکہ اگر وہ اپنے کو سزاوار سمجھے اور وہ لائق ہو تو وہ بے وقوف ہے اور کوئی صاحب فضیلت بے وقوف یا غور نہیں ہوتا پس عالی دماغ شخص ایسا ہوتا ہے۔ جو شخص خفیف چیزوں کا سزاوار ہے اور اپنے کو ایسی چیزوں کا سزاوار سمجھتا ہے وہ اعتدال کو نگاہ رکھتا اور صاحب ہوش ہے لیکن عالی ہمت نہیں ہے کیونکہ عالی ہمتی بڑے ہی پیما بنے پر ممکن ہے جیسے حسن بلند قامت پر بچھتا ہے۔ چھوٹے قد کے آدمی خوشنما ہو سکتے ہیں اور ان کے اعضا میں تناسب بھی ممکن ہے مگر حسین نہیں ہوتے۔ جو اپنے آپ کو عالیشان چیزوں کا شایان خیال کرتا ہو مگر ایسا نہ ہو وہ مغرور ہے اگرچہ شخص جسکو اپنے باب میں غلو ہو اور اپنے آپ کو بہت کچھ سمجھتا ہو ضرور نہیں ہے کہ مغرور ہو۔

جو شخص اپنی قابلیت کو بہت ہی حقیر خیال کرتا ہے وہ پست ہمت ہے

لہٰذا فی الفاظ کا ٹھیک ترجمہ کبر نفس ہے۔ عالی ہمتی بھی کہتے ہیں۔

خواہ وہ اعلیٰ چیزیں ہوں یا درجہ اعتدال پر ہوں یا چھوٹی ہی چیزیں کیوں نہوں جنکے وہ شایان ہو مگر جس حد تک وہ اپنی لیاقت کے اندازہ میں کوتاہی کرتا ہے وہ پست ہمت ہے۔ یہ ایک خاص قصور ہے ایسے شخص میں جو اعلیٰ درجہ کی چیزوں کا سزاوار ہو کیونکہ اس صورت میں وہ کیا کرتا۔ یہ سوال ہے۔ اگر اس کی لیاقت، حالت موجودہ سے کمتر ہوتی؟

بلند خیال آدمی اگرچہ وہ انتہائی مقام پر ہے اپنی لیاقت بزرگ ہونے سے مگر وہ اوسط کے مقام پر یا اونے مرتبہ پر ہے اپنی چال چلن کی شایستگی سے کیونکہ وہ اپنی لیاقت کا صحیح اندازہ کرتا ہے جبکہ دوسرے اپنی لیاقت کو بہت بڑھا ہوا خیال کرتے ہیں یا بہت گھٹا ہوا۔

لیکن جب وہ اپنے کو بڑی چیزوں کا شایان سمجھے اور شایان ہو بھی اور خصوصاً جبکہ وہ سب سے بلند مرتبہ چیزوں کا سزاوار ہو تو اس کا کوئی خاص مقصود ہو گا جس سے وہ وابستہ ہے۔ لیاقت ایک اور علاج ہے جو خارجی خوبیوں کے لئے مستقل ہے مگر ہم اس چیز کی طبعاً قدر کریں گے جو کہ خارجی خوبیوں میں سب سے بلند ہے جس کو ہم دیوتاؤں سے منسوب کرتے ہیں یا جنکی بلند نام آدمی بہت خواہش کرتے ہیں یا جو سب سے شریف کاموں کا انعام دیا جاتا ہے لیکن عزت پر یہ تعریف بالکل صادق آتی ہے کیونکہ وہ تمام خارجی خوبیوں سے اعلیٰ ہے مگر بلند خیال انسان عزت اور بے عزتی کی طرف دل و جان سے متوجہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے کسی ثبوت کی حاجت نہیں ہے کہ بلند خیال لوگ عزت سے تعلق خاطر رکھتے ہیں کیونکہ سب چیزوں سے بڑھا ہوا خیال بڑے لوگوں کا عزت ہی کا ہے۔ اور وہ اپنے آپ کو عزت کا سزاوار جانتے اور ان کا یہ خیال بجا ہے۔

پست خیال انسان اپنی ذات کی کم قدری کرتا ہے نہ صرف بلحاظ اپنی پست خیال قابلیت کے بلکہ بمقابلہ بلند خیال شخص کی مسلمہ قابلیتوں کے بھی۔ مغرور اپنی قابلیت کو حقیقت سے زیادہ سمجھتا ہے مگر وہ اپنی قابلیت ایسے بلند مرتبہ پر نہیں خیال کرتا جتنا بلند خیال سمجھتا ہے۔

بلند ہمت

بلند ہمت چونکہ سزاوار بلند مرتبہ اشیا کے ہے وہ نیکی کے اعلیٰ درجہ پر ہے۔
کیونکہ بہتر انسان ہمیشہ بلند مرتبہ اشیا کا سزاوار ہے اور بہترین انسان سب سے بلند مرتبہ
اشیا کا سزاوار ہے۔ اس سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ جو شخص فی الحقیقت بلند خیال
ہے وہ ضرور نیک ہے (یعنی فضیلت رکھتا ہے)۔

واضح ہو گا کہ بلند خیال انسان ایسی عظمت رکھتا ہے جو ہر فضیلت کے ساتھ
ہے۔ بلند خیال آدمی کی سیرت کے مناسب نہیں ہے کہ وہ بہت جلد بھاگ نکلے
یا کسی جرم کا مرتکب ہو۔ کیونکہ شرمناک فعل کے ارتکاب سے اس کا کیا مقصود ہو سکتا
ہے۔ جبکہ کوئی چیز اس کی نگاہ میں عظمت نہیں رکھتی؟ اگر کوئی شخص سیرت کے ہر نقطہ
(دہلو) کو جانچے تو یہ کہنا اس کو تسخیر معلوم ہو گا کہ بلند خیال شخص کو نیکی کی ضرورت نہیں ہے
اگر وہ بد نہوتا تو کسی طرح عزت کا سزاوار نہوتا کیونکہ عزت نیکی کا انعام ہے اور کسی کو یہ انعام
نہیں دیا جاتا الا نیک کو۔

پس بلند خیال کو خصوصیت کے ساتھ عزت اور بے عزتی سے تعلق ہے۔ اگر
نیک آدمی اس کو عزت بخشیں تو وہ حد اعتدال سے زیادہ محفوظ نہوگا کیونکہ اس کو
یہ محسوس ہو گا کہ اس کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ اس کا حق ہے بلکہ اس کے حق سے کچھ
کم۔ کیونکہ ایسی عزت کا تجویز کرنا جو کامل نیکی سے تناسب رکھتی ہو محال ہے۔ تاہم وہ
اعزاز کو قبول کر لیا کیونکہ لوگوں کے پاس اس سے زیادہ کیا ہے جو اس کو دیکھیں۔
لیکن ایسی عزت جو عام آدمی دیا کرتے ہیں خفیف و جود سے وہ اس کی بالکل تحقیر
ہے۔ کیونکہ وہ اس سے کچھ بہتر کا سزاوار ہے۔ وہ بے عزتی کی بھی ویسی ہی تحقیر کرے گا
کیونکہ وہ یہ خیال کرے گا کہ انصاف اس کو اس کی ذات سے سزاوار نہیں ہے۔

جبکہ بلند خیال انسان حسب بیان گذشتہ خصوصیت کے ساتھ اعزاز
سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا دولت کا خیال خواہ وہ کسی طور سے ہو۔ وہ خوشحالی
سے کچھ ایسا خوش نہوگا اور نہ عسرت سے زیادہ مغموم ہوگا کیونکہ اس طرح تو وہ

۱۔ ارسطو کے نزدیک جو مفہوم بلند خیالی کا ہے اس سے مضامین گذشتہ اور مضامین
آئندہ کی وضاحت ہوتی ہے مترجم ۱۲

عزت سے بھی متاثر نہیں ہوتا وہ یہ سمجھیکا کہ عزت ہی سب سے بڑی چیز عالم میں ہے۔
 کیونکہ عزت ہی کی وجہ سے سیاسی قوت اور دولت کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔
 بہ طور سیاسی قوت اور دولت رکھنے والے کو یہ شوق ہوتا ہے کہ ان کو عزت
 کے حصول کے وسیلے قرار دیں پس جو عزت کو کم حقیقت سمجھتا ہے اس کی نظر اور
 چیزوں پر بھی اسی طرح سے پڑے گی۔

باب ہشتم



یہی سبب ہے کہ بلند خیال لوگ ایسے خود میں معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دولت کی عنایتوں سے بلند خیالی پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ جو لوگ عالی نسب ہوتے ہیں یا عظیم سیاسی قوت رکھتے ہیں یا دولت رکھتے ہیں وہ عزت کے سزاوار سمجھے جاتے ہیں کیونکہ وہ بلند مرتبہ پر ہیں اور جو کوئی بالانہ ہو کسی فضیلت میں وہ ہمیشہ سزاوار عزت سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے عطا یا قسمت کے انسان کی بلند خیالی کو بڑھا دیتے ہیں جیسے ان کی وجہ سے وہ بعض سمتوں سے معزز ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیک آدمی ہی سزاوار عزت کا ہے۔ اگرچہ کوئی شخص قسمت سے مالا مال ہو اور نیک بھی ہو وہ بطریق اولیٰ عزت کا سزاوار سمجھا جاتا ہے جو لوگ دولت سے مزہ الحال ہوں مگر فضیلت نہ رکھتے ہوں ان کو حق نہیں ہے کہ اپنے آپ کو عظمت کا سزاوار سمجھیں اور نہ ان کو بلند ہمت کہنا جائز ہے کیونکہ غفلت اور بلند ہمتی بغیر کامل فضیلت کے ممکن نہیں ہے جو لوگ دولت و ثروت رکھتے ہیں وہ ان لوگوں میں ہیں جو خود پسند اور گستاخ ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ بغیر فضیلت (نیکی) کے سلیقہ شعاری اور دولت کی سمائی نہیں ہوتی وہ اور لوگوں سے اپنے آپ کو برتر خیال کرتے ہیں ایسے لوگ دوسروں کو چشم حقارت سے دیکھتے ہیں اور جوان کے جی میں آتا ہے کہ گزر رہے ہیں کیونکہ یہ لوگ ان لوگوں کی ریس کرتے ہیں گو کہ ان کے مثل نہیں ہوتے۔ وہ انہی اسی حد تک تقلید کرتے ہیں جتنی ان میں قوت ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر وہ نیکی کے کام نہیں کرتے لیکن اور لوگوں کی تحقیر کرتے ہیں اولوالعزم کو پھبتا ہے کہ وہ اور

لوگوں کو اپنے سے کم دیکھے کیونکہ وہ مردم شناس ہوتا ہے لیکن اور لوگوں کو یہ شایان نہیں ہے۔ اولو العزم آدمی ذرا ذرا سے خطروں کے مقابلہ کرنے کا شوق نہیں رکھتا بلکہ وہ خطروں کے مقابلہ کا شوق ہی نہیں رکھتا کیونکہ وہ کسی چیز کو اس قابل نہیں سمجھتا جس کے لئے اپنی کرنامہ زندگی کو خطرے میں ڈالے۔ مگر وہ بڑے بڑے خطروں کا مقابلہ کرنے کے لئے آمادہ ہے اور جب خطروں سے بڑبھیر ہو ہی جا تو جان کی پروا نہیں کرتا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ زندگی بے عزتی سے بسر کرنے کے شایان نہیں ہے۔ وہ بخشش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن بخشش کو قبول کرنے سے شرماتا ہے۔ کیونکہ ایک صورت میں وہ اپنی فوقیت اوروں پر دیکھتا ہے اور دوسری صورت میں اپنے کو دوسروں کے سامنے ہست دیکھتا ہے۔ جو یہ اس کو دیا جائے وہ اس کو اس سے کچھ زیادہ دینے کی کوشش کریگا کیونکہ اس صورت میں پہلا معطی فی الواقع اس کا قرض خواہ ہو جائیگا اور وہ عطیہ کا قبول کسندہ ہوگا (مقرض ہو جائے گا) یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اولو العزم آدمی ان لوگوں کو یاد رکھے جن کو اس نے فائدہ پہنچایا ہے اور ان لوگوں کو نہ یاد رکھے جنہوں نے اس کو فائدہ نہ پہنچایا۔ کیونکہ قبول کرنے والا عطیات کا فرو تر ہے معطی سے اور اولو العزم آدمی فوقیت کا اولو رکھتا ہے۔ پھر یہ کہ جو عطیات اسے دیے ہیں ان کے ذکر کو دوست رکھتا ہے لیکن وہ بدداشت نہیں کر سکتا ہے کہ ادبوں سے جو فائدے اس کو پہنچے ہیں ان کا مذکور ہو ہی سبب ہے کہ تھیش (میرے خیال میں) کہ وہ زیوس سے ان خدمتوں کا ذکر نہیں کرتی جو وہ اس کے حق میں بجالائی ہے اور کیوں لمبی مونیہ کے باشندے اٹھینہ کے رہنے والوں سے صلح کی معاہدہ کرنے میں اپنی خدمتوں کا بیان نہیں کرتے بلکہ جو امور ان پر واجب ہیں ان کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ بھی ایک خاصہ اولو العزم آدمی کا ہے کہ وہ کسی سے کسی عنایت کا مستحق نہیں ہوتا وہ ہر شخص کی خدمت کرنے پر آمادہ رہتا ہے اگرچہ صاحبان جاہ و ثروت سے اس کا اندازا میرا نہ رہتا ہے لیکن متوسط الحال لوگوں سے غرہ نہیں کرتا اگرچہ اس میں دشواری بھی ہے اور شاندار می کبی کہ اہل ثروت سے

وہ فوق لیجائے اور متوسط الحال لوگوں پر سبقت لیجا نا آسان ہے اور اگر چہ اہل ثروت سے معاملہ کرنے میں عالیشان وضع نکلتی ہے اور یہ شرافت کی نشانی ہے اور ادنیٰ درجہ کے لوگوں سے معاملت کرنا دہقانیت ہے گویا کہ مثل اس کے کہ جہاتی قوت ایک سیارہ پر صرف کی جائے۔ ایسے شخص کو عزت کے اکتساب کا شوق نہ ہو گا نہ دوسروں کی برتری پر تنایخ کرنے کا۔ وہ اپنے آپ کو حرکت نہ دیکھنا کام کرنے میں غفلت کریگا جب تک اعلیٰ درجہ کی عزت کے حصول میں دوسروں پر غالب آنا یا کوئی بڑا کام انجام دینا نہ ہو۔ اور اس سے اسکی بجا آوری مقاصد کی شاذ و نادر وقوع پذیر ہوگی اور اس سے اس کی بڑی نام آوری ہوگی اس کی دشمنی اور دوستی کھلم کھلا ہوگی کیونکہ پوشیدگی علامت خوف کی ہے وہ شہرت سے زیادہ حقیقت کی پردہ کریگا۔ اس کا قول اور فعل دونوں عالم افکارا ہوں گے کیونکہ اس کا کبر نفس اس کو صاف گوئی پر مجبور کرے گا۔ اسی لئے وہ سچ ہی کہیگا استہزائی اور بات ہے کہ وہ استہزائی کو بھی عام لوگوں سے جائز نہ رکھیگا وہ کسی کے خوش کرنے کے طریقے پر اپنی زندگی کو نہ چلنے دیکتا البتہ جبکہ دوسرا شخص اس کا دوست ہو۔ کیونکہ کسی کی خوشی کے لئے زندگی بسر کرنا ایک طور کی علامی ہے یہی وجہ ہے کہ سب خوشامد ہی سفلی نفس رکھتے ہیں اور کمینہ پن جن لوگوں کے نفس میں ہے وہ خوشامد ہی ہیں اور نہ وہ لوگوں کی ستائش کا عادی ہوگا کیونکہ کوئی چیز اس کو بری نہیں معلوم ہوتی اور نہ اس کے دل میں کمینہ رہتا ہے کیونکہ عالی مرتبت لوگ گذشتہ سے مشغول نہیں رہتے خصوصاً گذشتہ نقصانات پر التفات نہیں کرتے۔ وہ عفو کو ترجیح دیتا ہے وہ یا وہ کوئی نہیں کرتا (بہین نہیں اڑاتا) نہ وہ اپنے بارے میں زیادہ گفتگو پسند کرتا ہے نہ کسی اور شخص کے بارے میں نہ وہ اس کی پروا کرتا ہے کہ اس کی تعریف کی جائے یا یہ کہ اوروں کو ملامت کی جائے۔ وہ دوسروں کی ستائش کرنے کو بھی دوست نہیں رکھتا اور چونکہ وہ یا وہ کوئی نہیں کرتا لہذا دوسروں کو برا بھی نہیں کہتا بلکہ دشمنوں کی بدی بھی نہیں کرتا البتہ جب ان کی توہین منظور ہوتی ہے تو برا کہتا ہے۔ وہ جبرع فزع نہیں کرتا نہ فریاد کرتا ہے جب اس پر کوئی بلا نازل ہو یا کوئی خفیف سی بات ہو کہ کہہ

ایسا کرنا اس واقعہ کو غفلت دینا ہو گا وہ اس قسم کا آدمی ہے کہ شرافت ہاتھ سے نہ دیکھا
 اگرچہ اس سے کوئی نفع نہ ہو اگر نفع ہو اور شرافت نہ ہو تو وہ شرافت کو ترجیح دے گا یہ
 ترجیح کمال کی دلیل ہے۔
 عالی ہمت کی حرکات میں تانی ہوتی ہے اُن کی آواز گہری ہوتی ہے
 اور طرز کلام میں آہستگی۔ کیونکہ کسی شخص کے عجلت کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اگر
 متعدد امور نہ ہوں جن پر اس کو توجہ کرنا ہے اور نہ وہ کسی بات پر زور دے گا جب تک
 کوئی امر خاص اہمیت نہ رکھتا ہو اور اس کے اسباب بھی ہیں کہ لوگ تیز اور برباد
 آواز سے کلام کرتے ہیں اور ان کے حرکات میں عجلت ہوتی ہے۔

باب نہم

کمینہ پن



عالی ہمت آدمی کے صفات مذکور ہوئے اس کی سیرت وسط میں ہے جو تفریط کی طرف ہے وہ فرومایہ دل کا پست ہمت شخص ہے اور جو افراط کی جانب مائل ہو وہ متکبر ہے۔

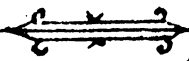
اس کا یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ لوگ افراط اور تفریط کی جانب میں ہیں وہ برے ہیں وہ بدکار نہیں ہیں البتہ چونکہ ہوئے ہیں کیونکہ پست ہمت آدمی وہ ہے جس میں صلاحیت نیکی کی ہے لیکن وہ اپنی قابلیت سے دست بردار ہو کے اپنی اس کم قدری کرتا ہے۔ اور اپنے مرتبہ کو نہیں پہچانتا ورنہ وہ اس کام کی کوشش کرتا جسکی اس کو قابلیت ہے اور اس کو نیک کام سمجھتا۔ اس قسم کے لوگ بے وقوف نہیں ہوتے بلکہ وہ بزدل ہوتا ہے۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے وہ اپنی سمجھ سے اپنی سیرت کو ناقص کر دیتے ہیں کیونکہ ہمارے مقاصد ہمیشہ موقوف ہوتے ہیں اس انداز سے پر جو ہکو خود اپنی قابلیت کا ہوتا ہے اور یہ لوگ شریفانہ کام کرنے کی امید اور رجحان سے اور خارجہ خوبیوں سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں اس خیال سے کہ وہ ان کاموں کے لائق نہیں ہیں۔

متکبر آدمی بے وقوف ہوتے ہیں اور ان کو اپنی ذات کا علم بھی نہیں ہوتا اس لئے وہ انگشت نما ہو جاتے ہیں۔ ان کو اپنی قابلیت پر غرہ ہوتا ہے اور اس لئے شرافت کے مرتبہ کے حاصل کرنے کی کوشش میں اگر ان کو ایسے مرتبے حاصل بھی ہو جائیں تاہم وہ ناکامیاب ہوتے ہیں۔ وہ لباس فاخرہ پہنتے ہیں اور معذورانہ انداز بناتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ دنیا بھران کو دلیتمند

غرہ

سمجھے اور بڑھ بڑھ کے بولتے ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہی عزت کی شاہراہ ہے۔
 پست ہمتی کے مقابل بلند ہمتی ہے نہ کہ بکرپست ہمتی عام ہے اور
 یہ سب سے بدتر نقص ہے۔

باب دہم نیکی کی حالت عزت سے جسکو کم تعلق ہے



بلند ہمتی کو عزت سے بہت کچھ تعلق ہے جیسے کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ لیکن بظاہر ایک اور نیکی ہے جسکو عزت سے لگاؤ ہے جس کا بیان ہو چکا ہے۔ اس کو بظاہر بلند ہمتی سے نسبت ہے۔ جس طرح سخاوت کو شاندار سے تعلق ہے کیونکہ اس غلی کو نہ سخاوت کو بڑے کاموں سے علاقہ ہے لیکن یہ دونوں ہم میں ایک جائز میلان پیدا کرتے ہیں اوسط درجے کے امور کی جانب جن کی زیادہ وقعت نہیں ہے۔

جس طرح مال کے لین دین میں ایک اوسط حالت ہے اور ایک افراط کی حالت ہے اور ایک تفریط کی حالت ہے یہی حال عزت کی آرزو کا بھی ہے۔ ممکن ہے کہ عزت کی خواہش بہت زیادہ ہو یا بہت کم۔ یا جائز ماخذ سے حاصل کرنے کی آرزو کی جائے اور جائز طریقے سے۔ جو آدمی عزت کے حاصل کرنے کا حوصلہ مند ہو طریق جائز سے بڑھکے اور ناجائز ماخذ سے حاصل کرنا چاہتا ہو اسکو ہم علامت کہتے ہیں۔ اور جو حوصلہ مند نہ ہو اور شریفانہ کام کر کے بھی عزت کا طالب نہ ہو۔ لیکن ایسے موقع بھی ہوتے ہیں جب ہم حوصلہ مند آدمی کی ستائش کرتے ہیں کہ وہ جوش رکھتا ہے اور شرافت کو دوست رکھتا ہے۔ اور نا حوصلہ مند کی بھی ستائش کرتے ہیں کہ وہ اعتدال پسند اور طبیعت پر قابو رکھتا ہے جیسا کہ ہم ابتدا میں کہہ چکے ہیں۔

صاف ظاہر ہے کہ کسی شخص کو کسی چیز کا تعلق ہونا مختلف معنوں سے کہا جاتا ہے، ہم لفظ حوصلہ مند یا عزت دوست کو ہمیشہ ایک ہی معنی سے نہیں سمجھتے جب ہم اس کو مثال کے طور سے استعمال کرتے ہیں تو ہم یہ مراد لیتے ہیں۔ تمام آدمیوں سے زیادہ حوصلہ مند اور جب بطور سرزنش استعمال کرتے ہیں تو یہ مراد لیتے ہیں۔ جب قدر جائز ہے اس سے زیادہ حوصلہ مند۔

اوسط درجے کے لئے کوئی نام نہیں ہے اور طرفین اس کے مدعی ہیں کہ وہ اسی کے لئے خاص ہے مگر جہاں کہیں افراط و تفریط ہے وہاں وسط کا ہونا بھی ضروری ہے۔ لوگ عزت کے آرزو مند ہیں حد جو اس سے زیادہ بھی اور کم بھی پس بھی یہ اس کے آرزو مند ہوتے ہیں جائز سرگرمی سے بھی۔ کم از کم یہ اخلاقی حالت ستائش کے لئے موضوع ہے کیونکہ عزت کے اعتبار سے یہ اوسط کی حالت ہے اگرچہ اس کا کوئی ایسا نام نہیں جو مان لیا گیا ہو۔ حوصلہ مندی کے ساتھ مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عدم حوصلہ مندی ہے اور عدم حوصلہ مندی کے ساتھ مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ حوصلہ مندی ہے۔ دونوں کے ساتھ مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں سے مرکب ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اور فضیلتوں کا بھی یہی حال ہے اس صورت میں یہ افراط و تفریط یعنی طرفین ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل ہیں اوسط سے ان کا تقابل نہیں ہے درمیانی یا اوسط کی حالت کا کوئی نام نہیں ہے۔

باب یازدہم

علم یا خوشنوی در میانی حالت ہے۔ تہر و غضب کے اعتبار سے اوسط کے لئے کوئی نام مسئلہ موجود نہیں ہے یا یوں کہو کہ طرفین کے لئے نام نہیں ہیں۔ ہم لفظ خوشنوی اوسط کی حالت کے لئے استعمال کرتے ہیں اگرچہ یہ تعریف کی جانب مائل ہے جس کے لئے کوئی نام نہیں ہے۔

افراط کو ایک قسم کی غصہ دہی کہہ سکتے ہیں یا تنک مزاجی کیونکہ وجدانی حالت غصہ ہے اگرچہ اس کے اسباب متعدد اور مختلف ہیں۔

ایسے شخص کی تعریف کی جاتی ہے جس کو جائز موقع اور جائز اشخاص پر اور جائز طریقہ جائز اوقات میں اتنی دیر تک جتنی دیر تک جائز ہے غصہ آجاتا ہے۔ ایسا شخص نیک مزاج ہے لہذا لفظ نیک مزاج ستائش کے لئے ہے۔ کیونکہ نیک مزاج شخص درحقیقت ایسا شخص ہے جو کہ ٹھنڈے دل سے جس میں برا فرد خلی نہ ہو۔ بلکہ اس کو بتدریج غصہ آئے اسی طرح سے اور ایسے موقع پر اور اتنی دیر تک جسکی عقل اجازت دیتی ہے۔ مگر ایسا شخص اگر خطا بھی کرے تو تقریب کی سمت میں کیونکہ نیک مزاج اور حلیم کی طبیعت کا میلان عضوی

۱۔ انگریزی میں کوئی لفظ صحیح ہم سنی پڑوایس کے لئے موجود نہیں جسکے لفظی معنی حلم

gentleness

نیک نہادی اور

Mildness

Placability

نہیں ہے کیونکہ یہ لفظیں صرف غضب تک محدود نہیں ہیں۔

سلیم الطبع کا تعلق ایک حد تک غضب سے ہے۔ لیکن اس سے ایک حیثیت غضب کے وجدان کی نکلتی ہے شاید نیک مزاجی یونانی لفظ کے مفہوم کے قریب قریب ہے ۱۲ ص

طرف ہو گا نہ کہ انتقام کی جانب۔ تفریط یا کمی کو خواہ بطنی مزاج کہیں یا اور کچھ کہیں ایک موضوع سرزنش کا ہے کیونکہ جن لوگوں کو جائز موقع پر یا جائز طریقے سے غصہ نہیں آتا لوگ بے وقوف کہتے ہیں کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو حس نہیں ہے۔ یا تج محسوس نہیں ہوتا اور چونکہ ان کو غصہ نہیں آتا وہ اپنا دفاع بھی نہیں کر سکتے۔ بلکہ یہ غلامانہ عادت ہے کہ وہ اہانت کو قبول کرتے ہیں یا اگر ان کے کسی دوست کی اہانت کی جائے تو وہ متوجہ نہیں ہوتے۔ افراط ان میں سے کوئی صورت اختیار کرے ہم کسی ایسے شخص پر غصہ کریں جو اس کا مستوجب نہ ہو یا ناجائز موقعوں پر یا حد واجب سے زیادہ یا وقت سے پہلے غصہ کریں یا مدت تک غصہ کرتے رہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ یہ سب نقص ایک ہی شخص میں پائے جائیں یہ غیر ممکن ہے کیونکہ برائی خود اپنے آپ کو فکا کر دیتی ہے اور اگر یہ پورے طور سے باقی رہے تو ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔

خشمناک آدمی جلد غصہ کرنے لگتے ہیں اور غیر مستحق پر غصہ کرتے ہیں یا ناجائز موقعوں پر یا حد جائز سے زیادہ لیکن جلد تران کا غصہ فرد ہو جاتا ہے بلا شک یہ ان کی سیرت کی بہترین صفت ہے۔ سبب یہ ہے کہ وہ اپنے غصہ کو ضبط نہیں کر سکتے ان کے مزاج میں ایسی جبلت ہوتی ہے کہ وہ کھلم کھلا انتقام لیتے ہیں اور اس کے بعد پھر کچھ نہ تھا۔

صفراوی مزاج انسان بہت ہی جلد غصہ کرنے لگتے ہیں ذرا سی بات پر اور ہر موقع پر اسی سے ان کو سوداوی مزاج کہتے ہیں۔

گھنے آدمی بڑے دیر آشنا ہوتے ہیں اور چونکہ وہ اپنے مزاج پر قابو رکھتے ہیں ان کا غصہ مدتوں برقرار رہتا ہے۔ مکافات سے دل اسودہ ہو جاتا ہے کیونکہ انتقام سے غصہ دور ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس سے ایک طرح کی خوشی ہوتی ہے رنج کے بدلے اور اگر انتقام نہ ہو تو طبیعت پر ایک بوجھ رہتا ہے چونکہ وہ اپنے غصہ کو ظاہر نہیں کرتا اسی لئے کوئی اس کو سمجھا کر غصہ کو دفع نہیں کر سکتا

لے خوس کے معنی سودا (ملا ہوا صفرا) کے ایک روخوس سوداوی مزاج ۱۲ مترجم

اور غصہ کو آپ ہی آپ پی جانے (قہر درویش جان درویش) کے لئے ایک مدت درکار ہوتی ہے۔ طعنے مزاج کے آدمی سب سے بڑھ کے اپنی جان کے لئے اور اپنے بہتر دوستوں کی ناجانی کا باعث ہوتے ہیں۔ ہم ایسے لوگوں کو درخت مزاج کہتے ہیں جنکو نا واجب موقعوں پر غصہ آتا ہے اور مجاز سے زیادہ اور زیادہ تر مدت کے لئے اور جو غیر انتقام لئے یا تفریر دئے پھر دوست نہیں ہوتے ایسے لوگوں کے ساتھ زندگی کاٹنا۔ بہ نسبت اور لوگوں کے سخت مشکل ہوتا ہے۔ ہم افراط یعنی تند مزاج کو عموماً بہ نسبت بلغمی مزاج کے خوشخوئی کا مقابل ٹھہراتے ہیں کیونکہ یہ اکثر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ انتقام لینا زیادہ تر طبیعت سے مناسبت رکھتا ہے بہ نسبت غفور دینے کے۔ غصہ کے بیان سے وہ بات ثابت ہوتی ہے جو پیشتر کہی جا چکی ہے کہ جائز طریقہ موضوع اور مدت غصہ کی محدود کرنا سہل نہیں ہے کہ غصہ کس حد تک جائز طور سے چلتا ہے اور کس حد سے غیر جائز ہو جاتا ہے کیونکہ ہم ایسے شخص کی سرزنش نہیں کرتے جو کسی قدر حد افراط یا تفریط کی جانب تجاوز کرے تاکہ وہ مستوجب ملامت کا ہو جائے یہ ایسا سوال ہے کہ اس کا فیصلہ عقلاً سہل نہیں ہے کیونکہ یہ تصدیق موقوف ہے خاص واقعات پر اور وہ ادراک کا معاملہ ہے۔ اس قدر بہر طور صاف ہے کہ اوسط خلقی حالت قابل ستائش ہے۔ یعنی وہ حالت جس میں ہلکے غصہ آ جاتا ہے غصہ کو مستوجب شخص پر جائز موقعوں پر جائز طریقے سے وغیرہ وغیرہ در حالیکہ زیادتیاں اور کیاں قابل ملامت ہیں خفیف ملامت کے قابل جبکہ اوسط سے تجاوز کمتر ہو اور زیادہ تر قابل ملامت اگر اوسط سے زیادہ تر تجاوز ہو اور انتہا درجہ کی ملامت کی سزاواری جبکہ حد اوسط سے بہت دور ہو جائے پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ہلکے اوسط سے تمسک کرنا چاہئے۔

باب دوازدہم

یہ کافی بیان اس اخلاقی حالت کا ہے جس کو غضب سے تعلق ہے۔

خوشامدی

انسانی معاشرت میں عام طور کی زندگی اور قول اور فعل کے لزوم میں بعض اشخاص ایسے ہیں جو خوشامدی معلوم ہوتے ہیں وہ لوگ جو ہم کو خوش کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس چیز کی ہم تعریف کرتے ہیں اس کی وہ بھی تعریف کرتے ہیں وہ کبھی ہماری مخالفت نہیں کرتے وہ اس سے بچتے ہیں کہ کوئی ان سے آزدہ نہ ہو ہر کسے کو باشد۔ بعض ایسے ہیں جو بالکل ایسے لوگوں کے مقابل ہیں ہمیشہ ہماری مخالفت کرتے ہیں اور اس کی آزدگی کا خیال نہیں کرتے جو ان کی وجہ سے ہوگی ایسے لوگوں کو ترش مزاج اور جھگڑالو کہتے ہیں۔

ترش مزاجی

بس یہ کافی طور سے ظاہر ہے کہ خلقی حالتیں جن کا بیان کیا گیا قابل ملامت ہیں اور یہ کہ درمیانی (یا اوسط کی) حالت جس کی خاطر کوئی شخص راضی ہو گا یا اسطرح متعرض ہو گا واجبی طور سے وہ قابل مدح ہے۔ اس درمیانی حالت کا کوئی نام نہیں ہے لیکن یہ تقریباً مشابہ ہے آشنا خوئی سے کیونکہ وہ شخص جس کی یہ صفت ہو وہ ہمارے خیال سے نیک دوست ہو نیکی صفت رکھتا ہے۔ اگرچہ آشنا خوئی کے مفہوم میں دل کا لگاؤ بھی داخل ہے۔ یہ صفت اختلاف رکھتی ہے آشنا خوئی سے کیونکہ یہ جذب طبیعت یا محبت کی صفت سے عاری ہے ایسے لوگوں کے ساتھ جو ہم صحبت ہوں۔ چونکہ یہ دوستانہ رغبت یا نفرت نہیں ہے جو ایسے شخص کو ان چیزوں کے موافق کرتا ہے جائز طریقے پر بلکہ اسی کی سیرت ہے۔ کیونکہ شخص اجنبی اور روشناس لوگوں کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک کرے جیسا دوستانہ موافقت سے کرتا ہے۔ اتنی ہی احتیاط اس کو اجنبی اور روشناس لوگوں کی آزدگی کی ہوگی۔

آشنا خوئی

جبکہ عام انفاظ میں یہ کہا گیا ہے کہ ایسا شخص اور لوگوں کے ساتھ جائز طریقے سے معاشرت رکھے گا تو یہ اور اضافہ کرنا ہوگا کہ اپنی اس کوشش میں وہ کسی کو آزردہ نہ کرے اور لوگوں کی خوشی میں شریک ہو اس کا مطمح نظر شرافت سے نہ ملے گا اور وجوب اور شایستگی کی پاسداری کریگا۔ کیونکہ اس کو انسانی معاشرت کی خوشی اور رنج سے خاص تعلق ہے۔ جب کبھی شرافت کے مقتضائے خلاف خوشی کی شرکت میں ضرر متصور ہوگا تو وہ ایسی شرکت پر معترض ہوگا اور رنج دینے کو ترجیح دیگا یا جب کوئی امر رسوائی کا موجب ہو اس کے فاعل کی سخت بدنامی یا ضرر ہوتا ہوگا درحالیکہ اس امر کی مزاحمت سے فی الجملہ رنج پہنچتا ہو تو وہ ہرگز اس امر کو قبول نہ کریگا بلکہ اعتراض کریگا۔

وہ ایک ہی دل سے اعلیٰ درجہ کے لوگوں سے اور عام لوگوں کے ساتھ میل جول نہ کریگا یا ان لوگوں کے ساتھ جگہ وہ خوب جانتا ہے اور ان لوگوں کے جن سے کچھ صورت آشنائی سی ہے اور اسی طرح اور امتیازات جو واقع ہوں لیکن وہ ہر فرقے کے ساتھ وہی سلوک کریگا جس کے وہ شایان ہیں۔ وہ بالذات خوشی کی فراوانی کو پسند کریگا اور تکلیف پہنچانے سے کانپے گا وہ نتائج کے خیال سے ہدایت لے گا اگر وہ فوری خوشی یا رنج سے بڑھے ہوئے ہوں یعنی جن میں شرافت اور شایستگی بڑھی ہوئی ہو۔ دوسرے لفظوں میں وہ ذرا سی تکلیف دہی جائز رکھے گا اگر انجام میں بڑی خوشی حاصل ہو سکتی ہو۔

یہی درمیانی یا اوسط سیرت ہے اگرچہ اس کا کوئی خاص نام نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص دوسروں کی خوشی کے زیادہ کرنے میں کوشش کرتا ہے وہ یا تو یہ قصد کریگا کہ وہ خود خوشگوار ہو کہ اس کا کوئی بعید مقصود نہ ہو اس صورت میں اس کو صاحب مروت کہیں گے اور اگر اس کا کوئی ذاتی تغفع ہو زور کی صورت میں یا اور اچھی چیزیں جو روپیہ سے بہم پہنچتی ہیں اور اس صورت میں اس کو خوشامدی کہیں گے۔ اگر کوئی شخص بجائے دیگر ناگوار ہو شخص کیلئے وہ بدخواہ اور بھلا الود ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

طرفین اس صورت میں باہم دگر قابل رکھتے ہیں نہ کہ اوسط ساتھ کو نہ اوسطی حالت کا کوئی نام ہی نہیں ہے۔

باب سیزدہم

وہ درمیانی حالت لاف و گزاف جس کی ایک طرف ہے اس کا بھی یہی (جین) کر رہے ہیں اور اس کا بھی کوئی نام نہیں ہے۔ لیکن ان حالتوں کا جانچنا مفید ہو گا۔ کیونکہ اگر ہم اخلاقی حالتوں پر ایک ایک کر کے بحث کر لیں گے تو ہم سیرت کے واقعات کو بہتر سمجھ سکیں گے اور یہ یقین ہو جائیگا کہ تفصیلاتیں و سطلی حالتیں ہیں اور یہ کلیہ ہمارے ہاتھ آ جائے گا۔

جن لوگوں نے اپنی گفتگو اور معاشرت میں اپنا یہ مقصد قرار دیا ہے کہ لوگوں کو خوش کریں یا رنج دیں ان کا بیان ہو چکا۔ اب ہم ان لوگوں کا ذکر کریں گے جو سچے اور جھوٹے ہیں قول میں یا فعل میں یا اپنے وعدوں میں۔

لاف و گزاف کرنے والا وہ ہے جو ایسی صفات کا اپنی ذات میں مدعی ہے جس کی دنیا قدر کرتی ہے اگرچہ وہ یہ صفتیں نہیں رکھتا یا کہتا ہے مگر اتنی جکا وہ دعوے کرتا ہے۔ استہزا کرنے والا اُس کے برخلاف اپنی صفات کا دعوے نہیں کرتا بلکہ اپنی صفات کی مذمت کرتا ہے۔

اوسط میں وہ شخص ہے جس کا معاملہ سیدھا سادہ ہے وہ اپنی معاشرت اور گفتگو میں سچا ہے وہ جو صفتیں واقعی رکھتا ہے ان کو تسلیم کرتا ہے نہ ان میں مبالغہ کرتا ہے نہ ان کی مذمت کرتا ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شخص لاف زن بھی ہو اور راستہ کرنے والا بھی

لفظ استہزا یا اڑونی یونانی لفظ آڑو نیہ کا ٹھیک ہم معنی نہیں ہے وہ ایسی خصلت پر دلالت کرتا ہے جو اپنے کو گھٹا کے ظاہر کرتا ہے جو اپنے کو گھٹا کر ظاہر کرے وہ منکر ہے اور اسی کی صفت انکار ہے ۱۲ مترجم

خواہ کسی مقصد سے خواہ بلا کسی مقصد کے۔ لیکن ہر شخص کا قول اور فعل اور معاشرت اس کی سیرت کے موافق ہوتی ہے۔ لایہ کہ اس کا کوئی مقصد ہی نہ ہو۔ جھوٹ بذات خود کمینہ پن ہے اور قابل ملامت اور سچائی شرافت ہے اور قابل ستائش۔ اسی طرح سچا آدمی جو اوسط یا درمیانی درجہ پر ہو قابل ستائش ہے جھوٹا قابل مذمت بھی ہے اور کمینہ بھی خصوصاً لاف زن۔

ہم ان دونوں کا بیان کرتے ہیں اور سچے شخص سے ابتدا کریں گے۔ ہم اسکا ذکر نہیں کرتے جو قانونی معاہدوں میں سچا ہو یا تمام ایسے معاملات میں جو انصاف اور نا انصافی کے تحت میں داخل ہیں کیونکہ یہ امور ایک اور فضیلت سے تعلق رکھتے ہیں بلکہ جہاں کہیں ایسے اہم امور زیر بحث نہوں کوئی شخص قولاً اور فعلاً معاشرت میں سچا ہو کیونکہ اس کی اخلاقی حالت میں سچائی ہے۔ ایسا شخص نیک معلوم ہو گا کیونکہ جو شخص سچائی کو دوست رکھتا ہے اور سچا ہے جہاں سچائی کی کچھ ایسی اہمیت نہیں ہے وہ ویسا ہی سچا ہو گا جہاں سچائی اہم امور سے ہے۔ وہ جھوٹ سے اجتناب کریگا اہم امور میں کیونکہ اس میں ذلت شامل ہے۔ اسلئے کہ اس نے جھوٹ ہی سے اجتناب کیا ہے بغیر خیال اس کے نتائج کے لیکن ایسا اجتناب قابل مدح ہے۔ وہ اپنے میلان طبع سے حقیقت سے کسی قدر کم کے بیان کو ترجیح دیگا۔ کیونکہ اس کے نزدیک اس میں زیادہ لطف ہے بہ نسبت اس کے کہ حقیقت سے بڑھا کے بیان کرے۔ کیونکہ ہر قسم کی فضولی مضربوتی ہے۔

جو شخص بڑی چیزوں کا دعویٰ کرتا ہے بہ نسبت اپنے مقدور کے اگر اسکا کوئی آخری مقصد اس میں مضمر نہیں ہے۔ تو وہ کمینہ سیرت کا آدمی ہے نہیں تو وہ جھوٹ بولنے سے خوش نہوتا وہ کچھ ایسا عیار تو نہیں ہے البتہ بے وقوف ہے۔ فرض کرو کہ کچھ مقصد بھی ہے اور یہ مقصد شوکت یا عزت ہے تو جھوٹا مدعی مثل لاف زن کے بہت زیادہ ملامت کا مستوجب نہیں ہے لیکن اسکا مقصد اگر زر ہے یا حصول زر کا وسیلہ تو اس کا چلن زیادہ تر ذلیل ہے۔

باہر و ہم لاف زنی

لاف زنی کی طینت کسی خاص قوت پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ خاص اخلاقی مقصد لاف زنی کی ماہیت میں داخل ہے۔ کیونکہ وہ اپنی اخلاقی حالت اور اپنی سیرت کے لحاظ سے لاف زنی ہے جیسے جھوٹا جھوٹ ہی سے خوش ہوتا ہے (بلکہ کسی اور مقصد کے) یا اس لئے کہ اس کو ایک ذریعہ شہرت یا نفع کا قرار دے۔ اسی طرح لاف زنی کا مقصد اگر شہرت ہے تو وہ ایسے صفات کے حاصل ہونے کا دعویٰ کرے گا جس سے لوگ اس کی مدح سرائی کریں یا تہنیت دیں۔ لیکن اگر ایسے لوگوں کا مقصد نفع ہو تو وہ ایسی صفاتوں کے مدعی ہوتے ہیں جو ان کے ہمسایوں کے لئے مفید ہو۔ اور اس کا ثبوت نہ ہو سکے کہ وہ صفتیں ان میں موجود نہیں ہیں مثلاً پیشین گوئی کا ہنر یا طبابت۔ یہی سبب ہے کہ اکثر لاف زنی ایسی ہی صفاتوں کا دعوہ کرتے ہیں اور ڈینک کی لیتے ہیں کہ یہ صفتیں ان کی ذات میں موجود ہیں وہ بذات خود مفید صفتیں ہوتی ہیں اور ان کے نہ موجود ہونے کا ثبوت دشوار ہوتا ہے۔

استہزائے کرنے والے دوسری طرف اپنے آپ کو گھٹا کے ظاہر کرتے ہیں وہ اپنا چال چلن نہایت نفیس دکھاتے ہیں کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی غرض کسی منفعت سے متعلق نہیں ہے بلکہ وہ کروفر سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان کو یہ شوق ہے کہ وہی صفات جن کا لاف زنی کو ادعا ہے ان سے دست بردار ہو جائیں یعنی وہ صفات دنیا جلی قدر کرتے ہیں جیسا کہ طریقہ سقراط کا تھا۔ وہ لوگ جنکے دعوے ایسی چیزوں کے متعلق ہیں جو سبک اور مبتذل ہیں ایسے لوگ جعلی کہے جاتے ہیں وہ سوائے تحقیر کے اور کسی چیز کے سزاوار نہیں ہیں۔

بعض اوقات خود استہزائے لاف و گزاف معلوم ہوتا ہے جیسے ایسی دیونہ والوں کے لباس میں کیونکہ نقص میں مبالغہ کرنا ایک صورت لاف زنی کی ہے جیسے افراط میں مبالغہ۔ لیکن جو لوگ استہزائے اعتدال کے ساتھ کام میں لاتے ہیں اور ایسے موقعوں پر جو بالکل اشکارا نہوں وہ ایک صورت نفاست کی دکھاتے ہیں۔

لاف زن مقابل راست باز آدمی کے ہے کیونکہ لاف زن استہزاکرنے والے سے بدتر ہے۔

نرمی اسی طرح زندگی میں داخل ہے جیسے کاروبار زندگی اور ایک عنصر نرمی کا کھیل کود اور تفریح ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ایک میل جول کا رہنا جو ذوق صحیح کے نزدیک گوارہ ہے حق باتیں کہنا ہوتی ہیں اور ان کے ادا کرنا کا طبع بھی حق پر مبنی ہے اور یہی وصف اسکی سماعت پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن راست بازی سے گفتگو کرنے یا سماعت کرنے میں فرق پڑتا ہے جس موجب اس طبقہ انسانی کے جو کسی کا مخاطب ہو یا جو سماعت کرتا ہو دُکھ الناس علی قدر عقولہم ہو جیسے لوگ ہوں ویسا ہی کلام ہو۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں جیسے اور معاملات میں حد اوسط سے سجاوہ کرنا ممکن ہے یا اس حد سے کم رہنا۔ پس وہ لوگ جو مسخر میں حد مناسب سے آگے بڑھ جاتے ہیں وہ مسخرے اور عامیانا آدمی معلوم ہوتے ہیں۔ یہی مذاق پر وہ تلے ہوئے ہیں چاہے کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ ان کو متانت اور تہذیب کی بات سے کوئی غرض نہیں دل لگی سے مطلب ہے خواہ اس شخص کو جسکی ہنسی اڑانی جاتی ہے اس کو بچ ہی کیوں نہ ہنسیے۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو نہ خود کوئی مذاقیہ فقرہ کہتے ہیں بلکہ جو شخص ہنسی مذاق کرتا ہے اس سے سخت آزرده ہوتے ہیں ایسے شخص کو کھرا اور اجڈ کہتے ہیں۔

تمسخر

اجڈ

وہ لوگ جنکا مذاق سلیم ہے ان کو بذریعہ دماضر جواب کہتے ہیں یہ نام دلالت کرتا ہے ان کے اس ہنسر کے گاہ گاہ دل خوش کن وصف پر۔ ان اوقات کو جو خوشی و خرمی کا باعث ہوتے ہیں ان کی سیرت کی تحریک کہہ سکتے ہیں لیکن تمسخر کے مضامین کو چونکہ دور تلاش کرنا نہیں

ہوتا اور دل لگی اور جہل میں اکثر اشخاص افراط کی طرف مائل ہیں اور جہاں دیکھو اس کا چرچا ہے لہذا جو لوگ حقیقتہً بذکرہ سچ اور تیز فہم ہیں انھیں کے ساتھ مسخروں کو بھی تیز فہم کہہ دیتے ہیں کیونکہ وہ بھی دل کے پہلانے والے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے حسب تقریر گذشتہ کہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

اوسط کی حالت کا وصف سلیقہ ہے۔ سلیقہ شعار انسان ایسی گفتگو کرے گا اور سنیگا جو معزز آدمی کی شان کے شایان ہو۔ کیونکہ ایسا انداز گفتگو موجود ہے جبکہ ایک معزز شریف آدمی اپنی شان کے لائق سمجھ کے استعمال کرتا ہے اور ایسی گفتگو کو سنا پسند کرتا ہے ایک شریف آدمی کے مذاق میں اور کمینہ کے مذاق میں فرق ہے اور اسی طرح ایک تعلیم یافتہ شخص اور غیر تعلیم یافتہ شخص کے مذاق اور طرز گفتگو میں ہم قدیم کلمہ سی اور جدید کلمہ کی کو متبادل کر کے ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ قدیم میں فحش عبارت مضحک ہوتی تھی اور جدید میں صرف نئی سے مطلب نکالتے ہیں اور شایستگی کے اعتبار سے دونوں میں بڑا فرق ہے۔

کیا اچھی دل لگی کرنے والے کی یہ تعریف ہے کہ اُس کی زبان ایک شریف آدمی کے لائق ہو یا وہ جو سامعین کو رنج نہیں دیتا بلکہ خوش کرتا ہے ؟ ایک نکتہ کا فیصلہ بہت دشوار ہے کیونکہ مختلف اشیاء ہیں جو بعض اشخاص کے لئے قابل تفریح ہیں اور بعض کے لئے خوشگوار ہیں۔ لیکن وہ گفتگو جسکو کوئی سستا ہو وہ ایسی گفتگو ہوگی جس کو وہ خود کام میں لاتا ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسا ہی مذاق کرے گا جس کو وہ خود سن سکتا ہے۔ بعض ایسے مذاق ہیں جنکو ایک شریف آدمی نہ کرے گا کیونکہ مسخر ایک طور کی توہین ہے اور بعض قسم توہین کی ایسی ہیں جو قانوناً ممنوع ہیں۔ مقصود کو لازم تھا کہ بعض اقسام کے مذاق کو بھی ممنوع قرار دیتا۔

شاید شریفوں کی یہ اخلاقی حالت ہے ایسا شخص گویا اپنے بڑے خود ہی قانون پس یہ اوسط یا درمیانی سیرت ہے خواہ اس کو سلیقہ کہو خواہ دکاوت۔ مگر مسخرہ اپنے مذاق کی سمجھ کا غلام ہے نہ وہ اپنی ذات کو چھوڑے گا

نہ اور کسی شخص کو جس پر تنقید لگا سکیں اور وہ اسی زبان میں گفتگو کرے گا کہ کوئی شائستہ انسان اس کو اختیار نہیں کر سکتا بلکہ اس کے سننے سے بھی کانوں پر ہاتھ دھرے گا۔
 اچھ وہ شخص ہے جو معاشرت کے قابل ہی نہیں ہوتا وہ کوئی اچھی بات خود نہیں کہتا اور ذرا سی بات پر بگڑ جاتا ہے۔ لیکن تفریح طبع اور مذاق غروری عناصر ہیں زندگی کے لئے۔

پس اوسط کی حالتیں زندگی میں جن کا بیان ہوا تین ہیں یعنی دوست مزاجی، صدق، بندہ سنجی۔ ان سب کو تعلق ہے معاشرت سے بعض اقوال و افعال میں۔
 ان میں فرق ہے اس اعتبار سے کہ ان میں ایک کو تعلق ہے سچائی سے اور دوسروں کو لذت سے اور ان دو میں سے ایک تفریح کی مد میں داخل ہے اور دوسرے کو زندگی کے ربط و ضبط سے تعلق ہے۔

باب پانزدہم

شرم

شرم کے احساس کو فضیلت کہنا صحیح نہیں ہے یہ ایک جذبہ ہے نہ کہ کوئی اخلاقی حالت۔ کم از کم یہ ہے کہ اس کی تعریف اس طرح کی جائے کہ شرم ایک قسم کا خوف ہے رسوائی سے۔ اور اپنے اثر میں یہ تشابہ ہے خطرات کے خوف سے کیونکہ جب لوگوں کو شرم آتی ہے تو وہ جھپ جاتے ہیں (ان کا چہرہ سرخ ہو جاتا ہے) اور جب موت کا خوف ہوتا ہے تو ان کا چہرہ زرد ہو جاتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ دو نوعِ انفعالی حالتیں ہیں اور ایک اعتبار سے دونوں جسمانی حالتیں ہیں اور یہ علامت جذبہ کی ہے نہ کہ اخلاقی حالت کی۔ یہ جذبہ وہ ہے جو کہ مخصوص ہے جوانی سے نہ کسی اور زمانہ حیات سے۔ ہم یہ سوچتے ہیں کہ جوان کو شرم کا اظہار لازم ہے اور چونکہ ان کی زندگی گانی کا نظام جذبات پر ہے اور یہ زمانہ اخلاط سے بھرا ہوا ہوتا ہے شرم ہی ان کو غلطیوں سے روکتی رہتی ہے۔ پہر جبکہ ہم جوان کی مدح میں شرم کے اظہار کو لیتے ہیں کوئی شخص بوڑھے کے شرم آلود چہرے کی مدح نہ کریگا کیونکہ ہم یقین کرتے ہیں کہ بوڑھے کو شایاں نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جو شرم کا باعث ہو۔ نہ کوئی نیک آدمی شرم مند ہوگا کیونکہ شرم زشت کرداری سے ہوتی ہے تاکہ وہ بد کرداری نہ کرے۔ اس میں کوئی فسرق نہیں ہے کہ بعض چیزیں درحقیقت شرمناک ہیں اور بعض ایسی ہیں جو ایسی سمجھی جاتی ہیں چاہئے کہ لوگ ان میں سے کسی کے مرتکب نہ ہوں اور اسی لئے انکو

یہ اکثر ممکن ہے کہ متضاد خلقی حالتوں سے ایک کو دوسری سے امتیاز کر لیں یا خلقی حالتوں کو ان کے آثار سے امتیاز کریں یعنی ان کے اسباب اور نتائج سے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ صحت کی اچھی حالت کیا ہے۔ یہ بھی فوراً واضح ہو جاتا ہے کہ خراب حالت کیا ہے یا یہ کہ اچھی حالت ان حالات سے ظاہر ہو جاتی ہے جن سے اچھی حالت صحت کی پیدا ہوتی ہے اور وہ حالات جن سے اچھی صحت پیدا ہوتی ہے صحت کی اچھی حالت سے کیونکہ اگر اچھی حالت صحت کی وہ حالت ہے جس میں بدن فریب ہوتا ہے اس کا یہ ضروری نتیجہ ہے کہ خراب حالت صحت کی وہ ہے جس میں بدن لاغر ہوتا ہے اور یہ کہ جو چیز بدن کی فریبی پیدا کرتی ہے وہی چیز ہے جو صحت پیدا کرتی ہے۔

اور یہ بھی کلیہ قاعدہ ہے کہ اگر دو متضاد حوالوں سے دو معنی میں استعمال ہوتا ہو تو دوسرا (جو اس کا ضد ہے) وہ بھی دو معنی میں مستعمل ہوگا۔ مثلاً لفظ عادل کے چند معنی ہیں اسی طرح لفظ ظالم کے بھی چند معنی ہیں۔

یہ معلوم ہوتا ہے لفظ عدل اور ظلم دو معنی سے مستعمل ہیں۔ لیکن چونکہ وہ معنی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں ان کا اشتراک یا مترادف نظریے سے صحیح جاتا ہے ایسا نہ ہو اگر مختلف معانی بالکل جدا جدا ہوں کیونکہ فرق بالکل بین ہوتا، جبکہ خارج میں اس کی صورت ظاہر ہو مثلاً جو ابہام یونانی لفظ کلیس کے معنی میں ہے کیونکہ ایک معنی اس کے ہینلی کی ہڈی کے ہیں دوسرے کنجی جو دروازوں کے مقفل کرنے کے لئے کام آتی ہے۔

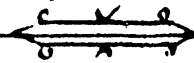
باب دوم

عدل اور ظلم کے مختلف معنی

ضرور ہے کہ مختلف مفہوم جس سے کسی شخص کو ظالم کہتے ہیں دریافت کئے جائیں۔ جو شخص ملکی قانون کو توڑتا ہے اس کو بھی ظالم کہتے ہیں۔ وہ بھی ظالم کہا جاتا ہے جو کسی چیز میں اپنے حصہ سے زیادہ لیتا ہے پس یہ صاف ظالم ہے کہ عادل وہ شخص ہے (۱) جو قانون کا پابند ہے (۲) وہ جو ایمان دار ہے۔ پس (۱) قانون کی پابندی (جائز ہونا) کیا ہے (۲) ایمان داری (راست بازی) کیا ہے۔ ظلم (نا انصافی) کیا ہے (۱) نا جائز ہونا (۲) ناراستی۔

باب سوم

عدل اور ظلم کے مقامات



پس ظالم دو سرے معنی کے لحاظ سے وہ ہے جو اپنے حق سے زیادہ لیتا ہے۔ اس کو اشیاء سے کام پڑیگا۔ نہ ہر شے سے بلکہ ان چیزوں سے جو دولت میں شامل ہیں جو مطلقاً مال کہے جاتے ہیں نہ باضافت شخص واحد وہ ایسی چیزیں ہیں جن کے لئے انسان دعائیں مانگتا ہے اور جستجوئیں کرتا ہے۔ لیکن اس کو چاہئے کہ ایسی چیزوں کے لئے دعا مانگے کہ جسطرح یہ چیزیں مطلقاً اچھی ہیں اسی طرح اسکی نسبت سے بھی اچھی ہیں اور ایسی ہی چیزوں کو پسند کرے جو ان کے لئے اچھی ہیں۔

یا انصاف آدمی ہمیشہ اپنے حصہ سے زائد لینا پسند نہیں کرتا بلکہ بخلاف اس کے اپنے حصہ سے کمتر لینا پسند کرتا ہے۔ ایسی چیزیں جو مطلقاً بری ہیں۔ لیکن چونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو برائیوں سے جو کمتر ہو وہ بھی ایک معنی سے اچھی ہے اور اپنے حصہ سے زائد لینے کے یہ معنی ہیں کہ جو چیز اچھی ہے اس میں سے اپنے حصہ سے زائد تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اپنے حصہ سے زائد لیتا ہے۔ ایسا شخص بے ایمان کہا جاتا ہے کیونکہ بے ایمانی ایک عام اور جامع لفظ ہے۔

قانون کا توڑنے والا ہمارے نزدیک ظالم ہے اور قانون پر چلنے والا عادل ہے اور یہ بالکل واضح ہے کہ جو چیز قانون کے موافق ہے وہ ایک معنی سے عدل ہے کیونکہ جن چیزوں کو صاحب اختیار واضح قانون نے وضع کیا ہے وہ قانون کے موافق ہیں۔ اور ان سب چیزوں کو ہم عادلانہ

کہتے ہیں قانون ہر مضمون پر کچھ کلام کرتا ہے۔ اس نظر سے کہ قوم کے اغراض اس سے متعلق ہیں باعتبار کل قوم کے یا ان لوگوں کے جو بہترین اشخاص ہیں اور جو شہر کے باشندے پیشرو ہیں خواہ نیکی (فضیلت) کے بارے میں کلام ہو یا کسی ایسے ہی مفہوم سے۔ لہذا ایک ہی مفہوم ہے جس سے ہم لفظ عادل کو استعمال کرتے ہیں اس سب کا رجوع سعادت یا سعادت کے عناصر جو کسی تمدن جماعت میں ہوں ان کے پیدا کرنے اور برقرار رکھنے کی جانب ہے۔ قانون ہمو حکم دیتا ہے کہ ہم ایک شجاع آدمی کے فرائض بجالائیں نہ یہ کہ جنگ کی صفوں سے بھاگ کھڑے ہوں یا ہتھیار ڈال دیں۔ ایک عقیف شخص کے سے کام کریں مہنی زنا اور پردہ درسی سے اجتناب کریں یا شریف آدمی کے سے اغمال بجالائیں۔ دست درازی اور دشنام دہی سے باز رہیں اور یہی حال جملہ نیک خصال در ذل کا ہے۔ بعض کاموں کا حکم دیا گیا ہے اور بعض سے منع کیا گیا ہے اور یہ جملہ افعال نیک دلی اور حق دوستی سے کیے جائیں جبکہ قانون جائز طریقے سے منع کیا گیا ہو اور ایسے دل سے وہ افعال بجالائیں جو مثل پہلی صورت کے جواز نہ رکھتا ہو جبکہ قانون وقتی ضرورت سے بنا لیا گیا ہو۔

پس عدل جسکی یہ تعریف کی گئی ایک کامل فضیلت ہے اگرچہ مطلقاً کامل نہیں بلکہ باضافت کسی شخص کے ہمسایہ لوگوں کے کامل فضیلت ہے اسی لیے یہ عدل ہی ہے جو اکثر اعلیٰ درجے کی فضیلت خیال کی جاتی ہے اسکی شان و شوکت صبح اور شام کے ستاروں سے بڑھی ہوئی ہے یا جیسے فی المثل کہا گیا ہے۔

عدالت جملہ فضائل کا خلاصہ ہے۔
یہ اعلیٰ درجے کے مفہوم سے کامل فضیلت ہے چونکہ یہ کامل فضیلت کی مراد ملت ہے۔ یہ اس وجہ سے بھی کامل ہے کہ جو شخص اس پر قبضہ رکھتا ہے وہ اپنی فضیلت کو بہ نسبت اپنے ہمسایوں کے اس کو کام میں لاسکتا ہے

۱۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کوئی مصرع یا جزو شعر ہے ۱۲ مترجم
۲۔ یہ مصرع تھیوگنسس فوسمی لیڈ لیس اور دوسرے شعرا کی طرف منسوب ہے ۱۲ مترجم

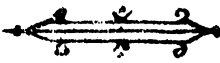
نہ صرف بذات خود۔ کیونکہ ایسے اشخاص میں جو فضیلت کو بجائے خود ظاہر کر سکتے ہیں اور بمقابلہ اپنے ہمسایوں کے اس کے اظہار کے قابل نہیں ہیں۔ لہذا بیاسی ہے مقبولہ کا مفہوم بہت خوب ہے کہ ”کام سے انسان کا ظہور ہوتا ہے“ کیونکہ جو شخص کام کرتا ہے اس کو دوسرے لوگوں کے ساتھ تعلق اور معاشرت ہوتی ہے۔ لہذا عدالت ہی ایک ایسی فضیلت ہے جس سے دوسروں کی بھلائی ہے۔ اس لئے کہ اس کے مفہوم ہی میں دوسروں کے ساتھ تعلق پایا جاتا ہے کیونکہ یہ کسی اور شخص کے اغراض کو ترقی دیتی ہے خواہ یہ دوسرا شخص حاکم ہو خواہ ایک ہموطن باشندہ شہر ہو۔

چونکہ سب سے بدتر انسان وہ ہے جو اپنی زندگی میں اور دوستوں کے تعلقات میں فرومانگی کا اظہار کرتا ہے۔ اور بہترین انسان وہ ہے جو اپنی حیات میں اور دوسروں کے ساتھ تعلقات میں فضیلت کا اظہار کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک دشوار کام ہے۔

لہذا عدالت اس معنی سے فضیلت کا جز نہیں ہے۔ بلکہ پوری فضیلت ہے اس کا مقابل ظلم (یا انصافی) کسی رسالت کا جز نہیں ہے بلکہ پوری رسالت ہے۔ اگر دریافت کیا جائے کہ فضیلت اور عدالت میں کیا فرق ہے اس معنی کے اعتبار سے تو بیان مذکور سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ دونوں ایک ہیں لیکن ضمنی مفہوم میں فرق ہے۔ تخلقی حالت کو جب نسبت دوسروں کے اعتبار کریں تو عدالت ہے اور اگر مطلقا اعتبار کریں ایک تخلقی حالت کی حیثیت سے تو وہ فضیلت ہے۔

باب چہارم

عدالت بہ اعتبار جزئ فیضیات کے



لیکن ہم عدالت سے جز فیضیات کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں کیونکہ ایسی عدالت بھی موجود ہے جو ایک جزو کی حیثیت رکھتی ہے اسی طرح ایک جزو ہی ظلم ہے جس پر بحث ہونا ہے۔ ہم اس جزو سی ظلم کو اس واقعہ سے استدلال کر سکتے ہیں۔ ایک شخص ہے جو کسی اور قسم کی شرارت کا اپنے فعل میں مظہر ہوتا ہے گو کہ وہ ظالمانہ فعل کا ارتکاب کرتا ہے وہ اپنے واجبی حق سے زیادہ مانگتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص اپنی سپرنٹنڈنٹ دیتا ہے مزدوری سے یا مزاج کی برہمی سے خراب الفاظ مٹنے سے نکالتا ہے یا بکھل کی وجہ سے مالی مدد سے انکار کرتا ہے۔ لیکن جب وہ اپنے حق سے زیادہ لیتا ہے تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عدالت کی مختلف صورتوں سے کسی ایک کا مرتکب نہیں ہوتا اور نہ ان سب کا بلکہ یہ ایک نوع عدالت کی ہے۔ جیسا کہ صاف ظاہر ہے۔ کیونکہ اس کا فعل قابل سزائش ہے یا دوسرے الفاظ میں ظالمانہ ہے۔ پس ایک اور ظلم (ظالمانہ) ہے کہ کو یا کہ وہ ایک جزو ظلم کا ہے۔ اس حیثیت سے کہ ظلم ایک کمال شے ہے اور ایک مفہوم ظالم کا ہے۔ جس میں یہ (جس کا ابھی مذکور ہوا) ایک جزو ہے گو یا ظلم یا قانوناً ممنوع کے پوری ساحت کا ایک جزو ہے۔

ظلم جزو واجبی کی حیثیت سے

۱۔ انگریزی لفظ ان جسٹس اور ان جسٹس کے معنی محدود ہیں یونانی لفظ ایڈوکیٹس کے مقابلہ میں جس کا یہاں استعمال ہوا ہے۔ جو شخص اپنی سپرنٹنڈنٹ دیتا ہے اس کے اس فعل کو ظالمانہ نہیں کہتے۔ ۱۲ مترجم۔

پھر مثلاً کوئی شخص زنا کا مرتکب ہوتا ہے نفع کے لئے اور اس سے روپیہ اکماتا ہے جبکہ دوسرا شخص کچھ صرف کرتا ہے اور نقصان اٹھاتا ہے صرف اسلئے کہ اس کو لذت حاصل ہو اس صورت میں دوسرا شہوت پرست ہے نہ وہ جو اخذ کرتا ہے پہلا ظالم ہے شہوت پرست نہیں ہے اور سبب صاف ظاہر ہے کہ پہلے شخص کا مقصد استحصال لذت نہ تھا بلکہ نفع پہر جبکہ یہ ممکن ہے کہ جملہ ظالمانہ افعال کو یا جرموں کو کسی خاص رذالت سے منسوب کریں مثلاً عدم اجتناب کی طرف زنا کو منسوب کریں اور لشکر سے بھاگنے کو بزدلی کی طرف اور غضب کی طرف مار پیٹ کو اور جب کوئی صورت ظالمانہ نفع کی ہو اس کو کسی رذالت کی طرف منسوب نہیں کر سکتے الا ظلم کی طرف -

پس یہ ظاہر ہے کہ علاوہ کلی ظلم کے ایک اور خاص ظلم ہے جسکا یہی نام ہے - چونکہ اس کی تعریف ایک ہی جنس کے تحت میں ہے لہذا دونوں کا اثر اور لوگوں کی نسبت سے ہوتا ہے - لیکن ایک تعلق عزت سے یا ملکیت سے یا عافیت سے یا جو کوئی جامع اسم ان سب چیزوں کے لئے رکھ سکیں اور یہ انتفاع کی خوشی کے باعث سے ہے اور دوسری کو تعلق ہے خلقی فعل کی پوری دکرہ، وسعت سے -

لے چونکہ کلی اور جزئی ظلم نوعیت سے مختلف ہیں تو یہ مشترک لفظ ہے اور چونکہ یہ ایک ہی عنوان کے تحت ہیں لہذا مترادف ہیں - ۱۲ مترجم

باب پنجم دو قسمیں فضیلت اور ظلم کی

پس یہ صاف ظاہر ہے کہ عدالت کی مختلف انواع کی قسمیں ہیں اور ایک قسم ایسی ہے جو کامل فضیلت سے مختلف ہے۔ ہم کو چاہئے کہ اس کی ماہیت اور صفت دریافت کریں۔

ظالم کی تعریف دو معنی سے کی گئی یعنی ایک وہ جو خلاف قانون ہے دوسری وہ جو بے ایمانی ہے اسی طرح عادل بھی جو قانون کے موافق یا صاحب ایمان ہے پس ظلم کے بارے میں بیان ہو چکا ہے کہ وہ مطابق یا ہمراہ قانون کی مخالفت کے ساتھ لیکن خلاف ایمان ہونا اور خلاف قانون ہونا ایک ہی شے نہیں ہے بلکہ ان میں جزو اور کل کی نسبت ہے جو خلاف ایمان ہے وہ ہمیشہ خلاف قانون ہے لیکن جو خلاف قانون ہے ضرور نہیں کہ ہمیشہ خلاف ایمان ہو پس اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ لفظ ظالم اور ظلم جبکہ اپنے محدود معنی میں استعمال کئے جائیں تو ان کے معنی مختلف ہیں ان ہی لفظوں کے معنی سے جب وہ وسیع معنوں کے لئے بولے جائیں اور ان میں نسبت جزو اور کل کی ہوتی ہے کیونکہ ظلم ایک جزو ہے کلی ظلم کا اور اسی طرح یہ عدالت جزو ہے کلی عدالت کا پس ضرور ہے کہ جزئی عدالت اور جزئی ظلم کہا جاسے اور اسی طرح عادل اور ظالم جزئی مفہوم میں استعمال کئے جائیں۔

کلی عدالت

اب ہم عدالت اور ظلم کو جو مطابق کامل فضیلت اور کامل رذالت کے میں علیحدہ رکھتے ہیں پہلی کامل فضیلت کی مزا ولت ہے۔ اور دوسرا کامل رذالت کی دوسرے لوگوں کی اصناف سے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ عادل اور ظالم جو مطابق کلی عدالت اور ظلم کے ہیں ان کا فیصلہ کس طرح سے ہو۔ اکثر وہ افعال

حقانون پیش کرتا ہے، ایسے افعال ہیں جو کامل فضیلت سے صادر ہوتے ہیں کیونکہ قانون ہمو حکم دیتا ہے کہ ہر فضیلت کی مزادت کریں اور نہی کرتا ہے کہ ہر مذلت کے ارتکاب سے باز رہیں۔ لیکن وہ اسباب جو کامل فضیلت کی پیدائش کے باعث ہوتے ہیں وہ ایسے قانونی مجارے ہیں جو اہل شہر کے فرائض کی تعلیم کے لئے نافذ ہوئے ہیں۔ مگر وہ تعلیم فرد انسان کی ہے جو اس کو اچھا شہری نہیں بلکہ اچھا انسان بناتی ہے۔ وہ اس کے بعد ضرورتاً متعین ہوں گے کہ آیا یہ شعبہ فن تمدن کا ہے یا کسی اور علم و فن کا کیونکہ جملہ صورتوں میں نیک آدمی ہونا اور نیک شہری دونوں ایک ہی نہیں۔

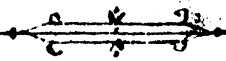
جزئی عدالت کی دو قسمیں ہیں اور عادلانہ فعل کی جو کہ جزئی عدالت کے مطابق ہے ایک تو تقسیم اعزاز یا دولت یا اور چیزوں کی جن کی تقسیم ارکان اجتماع میں ہوتی ہے جیسے اس مقام پر ہے کہ ایک شہری کا حصہ دوسرے شہری کے مساوی یا غیر مساوی ہو اور دوسری قسم غلط کی تصحیح کرتی ہے ذاتی معاملات میں اس دوسری قسم کی بھی دو قسمیں ہیں ذاتی معاملات (۱) ارادی (۲) غیر ارادی ہوتے ہیں۔ ارادی معاملات اس قسم کے ہیں جیسے خرید و فروخت قرض دینا سود پر ضمانت دینا قرض دینا بلا سودی روپیہ کو امانت میں رکھنا اجارہ دینا اور یہ اس لئے ارادی کہے جاتے ہیں کیونکہ مبادا ان معاملات کا ارادی یعنی ان معاملات میں لوگ اپنے آزاد ارادہ سے پڑتے ہیں۔ غیر ارادی معاملات بھی یاداً، خفیہ ہوتے ہیں مثلاً چوری زنا زہر خورانی قلمبانی غلاموں کو اغوا کر کے مالکوں کے پاس سے بھگا دینا۔ قتل جھوٹی گواہی دینا (۳) شدید جیسے مار پیٹ جس قتل زنا بالجمہ کسی عضو کا کاٹ ڈالنا (مثلاً) اتہام و گستاخانہ سلوک۔

جزئی عدالت
کی دو قسمیں

لے یہ وعدہ ارسطاطالیس نے اس کتاب میں نہیں پورا کیا بلکہ یہ سوال جو یہاں پیدا کیا گیا ہے اس پر کتاب تمدن پانچویں مقالہ سوم باب میں غور کیا جائیگا اس بات کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ ارسطاطالیس کے نزدیک علم اخلاق ایک شعبہ علم تمدن کا ہے ۱۲ ص

باب ششم

تقسیمی عدالت



جیسے کوئی شخص جو ظالم ہے وہ بے ایمان ہے اور جو چیز ظالمانہ ہے وہ بے ایمانی کی چیز ہے یہ صاف ظاہر ہے کہ کوئی صورت اوسط کی ہے بے ایمانی اور عدم مساوات کے اعتبار سے یہ اوسط وہی ہے جو کہ ایمانداری اور مساوات ہے۔ کیونکہ کسی فعل کی کچھ ماہیت ہی کیوں نہ ہو جس میں زیادتی اور کمی ممکن ہے۔ ایمانداری اور مساوات بھی ممکن ہے۔

اگر وہ چیز جو ظالمانہ ہے وہ بے ایمانی اور جو عادلانہ ہے وہ ایمانداری ہے اس کو ہر شخص بلا حجت دیکھ سکتا ہے۔

لیکن چونکہ جو ایمانداری یا مساوات ایک اوسط ہے درمیان طرفین کے تو جو چیز عادلانہ ہے وہ ایک اعتبار سے ایک اوسط ہے۔ لیکن ایمانداری یا مساوات دو شخصوں یا دو چیزوں پر دلالت کرتی ہے کم از کم اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو چیز عادلانہ ہے وہ اوسط ہے۔ یہ کہ ایمانداری یا مساوی جو کہ مضامین بعض اشخاص کی طرف اس سے یہ بھی نتیجہ نکلا کہ از بسکہ یہ اوسط ہے تو یہ وسط ہے درمیان دو طرفوں کے یعنی افراط و تفریط اور جس حد تک یہ عادلانہ ہے یہ مضامین بعض اشخاص کی جانب۔ لیکن اگر ایسا ہو تو پھر جو عادلانہ ہے وہ دلالت کرتا ہے کم از کم چار حدوں پر کیونکہ اشخاص جبکی اضافت سے یہ

لہ ایمانداری یا مساوی لیکن ایمانداری تقسیم میں موجود نہیں ہو سکتی جتنا کہ دو قابل قبول کرنے والے نہیں اور نہ مساوات ہو سکتی ہے جتنا کہ اشیا کی تقسیم نہ ہو ۱۲ مترجم۔

عادلانہ ہے دو ہوں گے اور اشیا جو اس میں شامل ہیں اسی طرح دو ہوں گے اور بھی اگر اشخاص مساوی ہوں تو اشیا بھی مساوی ہوں گے کیونکہ وہ نسبت جو ایک چیز کو دوسری چیز سے ہے وہی نسبت ایک شخص کو دوسرے شخص سے ہے۔ کیونکہ اگر اشخاص مساوی نہ ہوں گے تو وہ حصے بھی برابر کے نہ پائیں گے۔ فی الواقع مبدأ انہوں کا اور شکایتوں کا یا تو یہ ہے کہ لوگ جو مساوی ہیں ان کو غیر مساوی حصے ملتے ہوں یا لوگ جن میں برابری نہیں ہے ان کو برابر کے حصے ملتے ہوں جو ان کو تقسیم کئے گئے ہیں۔ یہی صدق صاف صاف اصول لیاقت سے بھی واضح ہوتا ہے کیونکہ ہر شخص اس کو تسلیم کرتا ہے۔ تقسیم میں انصاف کا تعین کسی قسم کی لیاقت سے ہوتا ہے فقط سب لوگ لیاقت کا ایک ہی مفہوم نہیں سمجھتے۔ جمہوریہ کے قائل آزادی کو لیاقت سمجھتے ہیں۔ اولیگارکی چند کی حکومت ماننے والے دولت اور شرافت کو شرفاقت کے ماننے والے نیکی یا فضیلت کو۔

پس عدالت ایک قسم کا تناسب ہے کیونکہ تناسب مجرد مقدار ہی سے مخصوص نہیں ہے بلکہ عموماً مقدار سے تعلق رکھتا ہے۔ تناسب نسبتوں کی مساوات ہے اور چاروں حدوں پر دلالت کرتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ منفصل تناسب میں چار حدیں ہوتی ہیں لیکن متصل تناسب پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ کیونکہ متصل تناسب میں ایک ہی حد کو بجائے دو کے استعمال کرتے ہیں یعنی وہ حد مکرر آتی ہے۔ مثلاً ۱ کو جو نسبت ہے ب سے

۱ دیا کر یہی حکومت ملی اور لنگار کی حکومت بعض منتخب لوگوں کی انتخابیت ارسطاکریسی حکومت

شرفا ۱۲ مترجم

۱۲ جزو مقدار جیسے مثلاً اعداد ایک دو تین چار وغیرہ نہ کہ دو گھوڑے تین گاؤں چار میل وغیرہ۔ مجرد محض عدد بلا لحاظ معدود علم از شاطیقی جس کی بحث ساتویں آٹھویں مقالوں میں اقلیدس کے ہے۔

غیر مجرد مقدار جو حساب کتاب روپیہ یا اشیا کا جیسے سیاق میں فرد حسابات وغیرہ ۱۲ مترجم
۱۲ واضح ہو کہ تناسب کی دو قسمیں ہیں ایک متصل دوسری منفصل متصل کی مثال یہ ہے

۴ : ۶ :: ۶ : ۹ :: ۹ : ۱۲ :: ۱۲ : ۱۵ :: ۱۵ : ۱۸ :: ۱۸ : ۲۱ :: ۲۱ : ۲۴ :: ۲۴ : ۲۷ :: ۲۷ : ۳۰ :: ۳۰ : ۳۳ :: ۳۳ : ۳۶ :: ۳۶ : ۳۹ :: ۳۹ : ۴۲ :: ۴۲ : ۴۵ :: ۴۵ : ۴۸ :: ۴۸ : ۵۱ :: ۵۱ : ۵۴ :: ۵۴ : ۵۷ :: ۵۷ : ۶۰ :: ۶۰ : ۶۳ :: ۶۳ : ۶۶ :: ۶۶ : ۶۹ :: ۶۹ : ۷۲ :: ۷۲ : ۷۵ :: ۷۵ : ۷۸ :: ۷۸ : ۸۱ :: ۸۱ : ۸۴ :: ۸۴ : ۸۷ :: ۸۷ : ۹۰ :: ۹۰ : ۹۳ :: ۹۳ : ۹۶ :: ۹۶ : ۹۹ :: ۹۹ : ۱۰۲ :: ۱۰۲ : ۱۰۵ :: ۱۰۵ : ۱۰۸ :: ۱۰۸ : ۱۱۱ :: ۱۱۱ : ۱۱۴ :: ۱۱۴ : ۱۱۷ :: ۱۱۷ : ۱۲۰ :: ۱۲۰ : ۱۲۳ :: ۱۲۳ : ۱۲۶ :: ۱۲۶ : ۱۲۹ :: ۱۲۹ : ۱۳۲ :: ۱۳۲ : ۱۳۵ :: ۱۳۵ : ۱۳۸ :: ۱۳۸ : ۱۴۱ :: ۱۴۱ : ۱۴۴ :: ۱۴۴ : ۱۴۷ :: ۱۴۷ : ۱۵۰ :: ۱۵۰ : ۱۵۳ :: ۱۵۳ : ۱۵۶ :: ۱۵۶ : ۱۵۹ :: ۱۵۹ : ۱۶۲ :: ۱۶۲ : ۱۶۵ :: ۱۶۵ : ۱۶۸ :: ۱۶۸ : ۱۷۱ :: ۱۷۱ : ۱۷۴ :: ۱۷۴ : ۱۷۷ :: ۱۷۷ : ۱۸۰ :: ۱۸۰ : ۱۸۳ :: ۱۸۳ : ۱۸۶ :: ۱۸۶ : ۱۸۹ :: ۱۸۹ : ۱۹۲ :: ۱۹۲ : ۱۹۵ :: ۱۹۵ : ۱۹۸ :: ۱۹۸ : ۲۰۱ :: ۲۰۱ : ۲۰۴ :: ۲۰۴ : ۲۰۷ :: ۲۰۷ : ۲۱۰ :: ۲۱۰ : ۲۱۳ :: ۲۱۳ : ۲۱۶ :: ۲۱۶ : ۲۱۹ :: ۲۱۹ : ۲۲۲ :: ۲۲۲ : ۲۲۵ :: ۲۲۵ : ۲۲۸ :: ۲۲۸ : ۲۳۱ :: ۲۳۱ : ۲۳۴ :: ۲۳۴ : ۲۳۷ :: ۲۳۷ : ۲۴۰ :: ۲۴۰ : ۲۴۳ :: ۲۴۳ : ۲۴۶ :: ۲۴۶ : ۲۴۹ :: ۲۴۹ : ۲۵۲ :: ۲۵۲ : ۲۵۵ :: ۲۵۵ : ۲۵۸ :: ۲۵۸ : ۲۶۱ :: ۲۶۱ : ۲۶۴ :: ۲۶۴ : ۲۶۷ :: ۲۶۷ : ۲۷۰ :: ۲۷۰ : ۲۷۳ :: ۲۷۳ : ۲۷۶ :: ۲۷۶ : ۲۷۹ :: ۲۷۹ : ۲۸۲ :: ۲۸۲ : ۲۸۵ :: ۲۸۵ : ۲۸۸ :: ۲۸۸ : ۲۹۱ :: ۲۹۱ : ۲۹۴ :: ۲۹۴ : ۲۹۷ :: ۲۹۷ : ۳۰۰ :: ۳۰۰ : ۳۰۳ :: ۳۰۳ : ۳۰۶ :: ۳۰۶ : ۳۰۹ :: ۳۰۹ : ۳۱۲ :: ۳۱۲ : ۳۱۵ :: ۳۱۵ : ۳۱۸ :: ۳۱۸ : ۳۲۱ :: ۳۲۱ : ۳۲۴ :: ۳۲۴ : ۳۲۷ :: ۳۲۷ : ۳۳۰ :: ۳۳۰ : ۳۳۳ :: ۳۳۳ : ۳۳۶ :: ۳۳۶ : ۳۳۹ :: ۳۳۹ : ۳۴۲ :: ۳۴۲ : ۳۴۵ :: ۳۴۵ : ۳۴۸ :: ۳۴۸ : ۳۵۱ :: ۳۵۱ : ۳۵۴ :: ۳۵۴ : ۳۵۷ :: ۳۵۷ : ۳۶۰ :: ۳۶۰ : ۳۶۳ :: ۳۶۳ : ۳۶۶ :: ۳۶۶ : ۳۶۹ :: ۳۶۹ : ۳۷۲ :: ۳۷۲ : ۳۷۵ :: ۳۷۵ : ۳۷۸ :: ۳۷۸ : ۳۸۱ :: ۳۸۱ : ۳۸۴ :: ۳۸۴ : ۳۸۷ :: ۳۸۷ : ۳۹۰ :: ۳۹۰ : ۳۹۳ :: ۳۹۳ : ۳۹۶ :: ۳۹۶ : ۳۹۹ :: ۳۹۹ : ۴۰۲ :: ۴۰۲ : ۴۰۵ :: ۴۰۵ : ۴۰۸ :: ۴۰۸ : ۴۱۱ :: ۴۱۱ : ۴۱۴ :: ۴۱۴ : ۴۱۷ :: ۴۱۷ : ۴۲۰ :: ۴۲۰ : ۴۲۳ :: ۴۲۳ : ۴۲۶ :: ۴۲۶ : ۴۲۹ :: ۴۲۹ : ۴۳۲ :: ۴۳۲ : ۴۳۵ :: ۴۳۵ : ۴۳۸ :: ۴۳۸ : ۴۴۱ :: ۴۴۱ : ۴۴۴ :: ۴۴۴ : ۴۴۷ :: ۴۴۷ : ۴۵۰ :: ۴۵۰ : ۴۵۳ :: ۴۵۳ : ۴۵۶ :: ۴۵۶ : ۴۵۹ :: ۴۵۹ : ۴۶۲ :: ۴۶۲ : ۴۶۵ :: ۴۶۵ : ۴۶۸ :: ۴۶۸ : ۴۷۱ :: ۴۷۱ : ۴۷۴ :: ۴۷۴ : ۴۷۷ :: ۴۷۷ : ۴۸۰ :: ۴۸۰ : ۴۸۳ :: ۴۸۳ : ۴۸۶ :: ۴۸۶ : ۴۸۹ :: ۴۸۹ : ۴۹۲ :: ۴۹۲ : ۴۹۵ :: ۴۹۵ : ۴۹۸ :: ۴۹۸ : ۵۰۱ :: ۵۰۱ : ۵۰۴ :: ۵۰۴ : ۵۰۷ :: ۵۰۷ : ۵۱۰ :: ۵۱۰ : ۵۱۳ :: ۵۱۳ : ۵۱۶ :: ۵۱۶ : ۵۱۹ :: ۵۱۹ : ۵۲۲ :: ۵۲۲ : ۵۲۵ :: ۵۲۵ : ۵۲۸ :: ۵۲۸ : ۵۳۱ :: ۵۳۱ : ۵۳۴ :: ۵۳۴ : ۵۳۷ :: ۵۳۷ : ۵۴۰ :: ۵۴۰ : ۵۴۳ :: ۵۴۳ : ۵۴۶ :: ۵۴۶ : ۵۴۹ :: ۵۴۹ : ۵۵۲ :: ۵۵۲ : ۵۵۵ :: ۵۵۵ : ۵۵۸ :: ۵۵۸ : ۵۶۱ :: ۵۶۱ : ۵۶۴ :: ۵۶۴ : ۵۶۷ :: ۵۶۷ : ۵۷۰ :: ۵۷۰ : ۵۷۳ :: ۵۷۳ : ۵۷۶ :: ۵۷۶ : ۵۷۹ :: ۵۷۹ : ۵۸۲ :: ۵۸۲ : ۵۸۵ :: ۵۸۵ : ۵۸۸ :: ۵۸۸ : ۵۹۱ :: ۵۹۱ : ۵۹۴ :: ۵۹۴ : ۵۹۷ :: ۵۹۷ : ۶۰۰ :: ۶۰۰ : ۶۰۳ :: ۶۰۳ : ۶۰۶ :: ۶۰۶ : ۶۰۹ :: ۶۰۹ : ۶۱۲ :: ۶۱۲ : ۶۱۵ :: ۶۱۵ : ۶۱۸ :: ۶۱۸ : ۶۲۱ :: ۶۲۱ : ۶۲۴ :: ۶۲۴ : ۶۲۷ :: ۶۲۷ : ۶۳۰ :: ۶۳۰ : ۶۳۳ :: ۶۳۳ : ۶۳۶ :: ۶۳۶ : ۶۳۹ :: ۶۳۹ : ۶۴۲ :: ۶۴۲ : ۶۴۵ :: ۶۴۵ : ۶۴۸ :: ۶۴۸ : ۶۵۱ :: ۶۵۱ : ۶۵۴ :: ۶۵۴ : ۶۵۷ :: ۶۵۷ : ۶۶۰ :: ۶۶۰ : ۶۶۳ :: ۶۶۳ : ۶۶۶ :: ۶۶۶ : ۶۶۹ :: ۶۶۹ : ۶۷۲ :: ۶۷۲ : ۶۷۵ :: ۶۷۵ : ۶۷۸ :: ۶۷۸ : ۶۸۱ :: ۶۸۱ : ۶۸۴ :: ۶۸۴ : ۶۸۷ :: ۶۸۷ : ۶۹۰ :: ۶۹۰ : ۶۹۳ :: ۶۹۳ : ۶۹۶ :: ۶۹۶ : ۶۹۹ :: ۶۹۹ : ۷۰۲ :: ۷۰۲ : ۷۰۵ :: ۷۰۵ : ۷۰۸ :: ۷۰۸ : ۷۱۱ :: ۷۱۱ : ۷۱۴ :: ۷۱۴ : ۷۱۷ :: ۷۱۷ : ۷۲۰ :: ۷۲۰ : ۷۲۳ :: ۷۲۳ : ۷۲۶ :: ۷۲۶ : ۷۲۹ :: ۷۲۹ : ۷۳۲ :: ۷۳۲ : ۷۳۵ :: ۷۳۵ : ۷۳۸ :: ۷۳۸ : ۷۴۱ :: ۷۴۱ : ۷۴۴ :: ۷۴۴ : ۷۴۷ :: ۷۴۷ : ۷۵۰ :: ۷۵۰ : ۷۵۳ :: ۷۵۳ : ۷۵۶ :: ۷۵۶ : ۷۵۹ :: ۷۵۹ : ۷۶۲ :: ۷۶۲ : ۷۶۵ :: ۷۶۵ : ۷۶۸ :: ۷۶۸ : ۷۷۱ :: ۷۷۱ : ۷۷۴ :: ۷۷۴ : ۷۷۷ :: ۷۷۷ : ۷۸۰ :: ۷۸۰ : ۷۸۳ :: ۷۸۳ : ۷۸۶ :: ۷۸۶ : ۷۸۹ :: ۷۸۹ : ۷۹۲ :: ۷۹۲ : ۷۹۵ :: ۷۹۵ : ۷۹۸ :: ۷۹۸ : ۸۰۱ :: ۸۰۱ : ۸۰۴ :: ۸۰۴ : ۸۰۷ :: ۸۰۷ : ۸۱۰ :: ۸۱۰ : ۸۱۳ :: ۸۱۳ : ۸۱۶ :: ۸۱۶ : ۸۱۹ :: ۸۱۹ : ۸۲۲ :: ۸۲۲ : ۸۲۵ :: ۸۲۵ : ۸۲۸ :: ۸۲۸ : ۸۳۱ :: ۸۳۱ : ۸۳۴ :: ۸۳۴ : ۸۳۷ :: ۸۳۷ : ۸۴۰ :: ۸۴۰ : ۸۴۳ :: ۸۴۳ : ۸۴۶ :: ۸۴۶ : ۸۴۹ :: ۸۴۹ : ۸۵۲ :: ۸۵۲ : ۸۵۵ :: ۸۵۵ : ۸۵۸ :: ۸۵۸ : ۸۶۱ :: ۸۶۱ : ۸۶۴ :: ۸۶۴ : ۸۶۷ :: ۸۶۷ : ۸۷۰ :: ۸۷۰ : ۸۷۳ :: ۸۷۳ : ۸۷۶ :: ۸۷۶ : ۸۷۹ :: ۸۷۹ : ۸۸۲ :: ۸۸۲ : ۸۸۵ :: ۸۸۵ : ۸۸۸ :: ۸۸۸ : ۸۹۱ :: ۸۹۱ : ۸۹۴ :: ۸۹۴ : ۸۹۷ :: ۸۹۷ : ۹۰۰ :: ۹۰۰ : ۹۰۳ :: ۹۰۳ : ۹۰۶ :: ۹۰۶ : ۹۰۹ :: ۹۰۹ : ۹۱۲ :: ۹۱۲ : ۹۱۵ :: ۹۱۵ : ۹۱۸ :: ۹۱۸ : ۹۲۱ :: ۹۲۱ : ۹۲۴ :: ۹۲۴ : ۹۲۷ :: ۹۲۷ : ۹۳۰ :: ۹۳۰ : ۹۳۳ :: ۹۳۳ : ۹۳۶ :: ۹۳۶ : ۹۳۹ :: ۹۳۹ : ۹۴۲ :: ۹۴۲ : ۹۴۵ :: ۹۴۵ : ۹۴۸ :: ۹۴۸ : ۹۵۱ :: ۹۵۱ : ۹۵۴ :: ۹۵۴ : ۹۵۷ :: ۹۵۷ : ۹۶۰ :: ۹۶۰ : ۹۶۳ :: ۹۶۳ : ۹۶۶ :: ۹۶۶ : ۹۶۹ :: ۹۶۹ : ۹۷۲ :: ۹۷۲ : ۹۷۵ :: ۹۷۵ : ۹۷۸ :: ۹۷۸ : ۹۸۱ :: ۹۸۱ : ۹۸۴ :: ۹۸۴ : ۹۸۷ :: ۹۸۷ : ۹۹۰ :: ۹۹۰ : ۹۹۳ :: ۹۹۳ : ۹۹۶ :: ۹۹۶ : ۹۹۹ :: ۹۹۹ : ۱۰۰۰ :: ۱۰۰۰ : ۱۰۰۳ :: ۱۰۰۳ : ۱۰۰۶ :: ۱۰۰۶ : ۱۰۰۹ :: ۱۰۰۹ : ۱۰۱۲ :: ۱۰۱۲ : ۱۰۱۵ :: ۱۰۱۵ : ۱۰۱۸ :: ۱۰۱۸ : ۱۰۲۱ :: ۱۰۲۱ : ۱۰۲۴ :: ۱۰۲۴ : ۱۰۲۷ :: ۱۰۲۷ : ۱۰۳۰ :: ۱۰۳۰ : ۱۰۳۳ :: ۱۰۳۳ : ۱۰۳۶ :: ۱۰۳۶ : ۱۰۳۹ :: ۱۰۳۹ : ۱۰۴۲ :: ۱۰۴۲ : ۱۰۴۵ :: ۱۰۴۵ : ۱۰۴۸ :: ۱۰۴۸ : ۱۰۵۱ :: ۱۰۵۱ : ۱۰۵۴ :: ۱۰۵۴ : ۱۰۵۷ :: ۱۰۵۷ : ۱۰۶۰ :: ۱۰۶۰ : ۱۰۶۳ :: ۱۰۶۳ : ۱۰۶۶ :: ۱۰۶۶ : ۱۰۶۹ :: ۱۰۶۹ : ۱۰۷۲ :: ۱۰۷۲ : ۱۰۷۵ :: ۱۰۷۵ : ۱۰۷۸ :: ۱۰۷۸ : ۱۰۸۱ :: ۱۰۸۱ : ۱۰۸۴ :: ۱۰۸۴ : ۱۰۸۷ :: ۱۰۸۷ : ۱۰۹۰ :: ۱۰۹۰ : ۱۰۹۳ :: ۱۰۹۳ : ۱۰۹۶ :: ۱۰۹۶ : ۱۰۹۹ :: ۱۰۹۹ : ۱۱۰۰ :: ۱۱۰۰ : ۱۱۰۳ :: ۱۱۰۳ : ۱۱۰۶ :: ۱۱۰۶ : ۱۱۰۹ :: ۱۱۰۹ : ۱۱۱۲ :: ۱۱۱۲ : ۱۱۱۵ :: ۱۱۱۵ : ۱۱۱۸ :: ۱۱۱۸ : ۱۱۲۱ :: ۱۱۲۱ : ۱۱۲۴ :: ۱۱۲۴ : ۱۱۲۷ :: ۱۱۲۷ : ۱۱۳۰ :: ۱۱۳۰ : ۱۱۳۳ :: ۱۱۳۳ : ۱۱۳۶ :: ۱۱۳۶ : ۱۱۳۹ :: ۱۱۳۹ : ۱۱۴۲ :: ۱۱۴۲ : ۱۱۴۵ :: ۱۱۴۵ : ۱۱۴۸ :: ۱۱۴۸ : ۱۱۵۱ :: ۱۱۵۱ : ۱۱۵۴ :: ۱۱۵۴ : ۱۱۵۷ :: ۱۱۵۷ : ۱۱۶۰ :: ۱۱۶۰ : ۱۱۶۳ :: ۱۱۶۳ : ۱۱۶۶ :: ۱۱۶۶ : ۱۱۶۹ :: ۱۱۶۹ : ۱۱۷۲ :: ۱۱۷۲ : ۱۱۷۵ :: ۱۱۷۵ : ۱۱۷۸ :: ۱۱۷۸ : ۱۱۸۱ :: ۱۱۸۱ : ۱۱۸۴ :: ۱۱۸۴ : ۱۱۸۷ :: ۱۱۸۷ : ۱۱۹۰ :: ۱۱۹۰ : ۱۱۹۳ :: ۱۱۹۳ : ۱۱۹۶ :: ۱۱۹۶ : ۱۱۹۹ :: ۱۱۹۹ : ۱۲۰۰ :: ۱۲۰۰ : ۱۲۰۳ :: ۱۲۰۳ : ۱۲۰۶ :: ۱۲۰۶ : ۱۲۰۹ :: ۱۲۰۹ : ۱۲۱۲ :: ۱۲۱۲ : ۱۲۱۵ :: ۱۲۱۵ : ۱۲۱۸ :: ۱۲۱۸ : ۱۲۲۱ :: ۱۲۲۱ : ۱۲۲۴ :: ۱۲۲۴ : ۱۲۲۷ :: ۱۲۲۷ : ۱۲۳۰ :: ۱۲۳۰ : ۱۲۳۳ :: ۱۲۳۳ : ۱۲۳۶ :: ۱۲۳۶ : ۱۲۳۹ :: ۱۲۳۹ : ۱۲۴۲ :: ۱۲۴۲ : ۱۲۴۵ :: ۱۲۴۵ : ۱۲۴۸ :: ۱۲۴۸ : ۱۲۵۱ :: ۱۲۵۱ : ۱۲۵۴ :: ۱۲۵۴ : ۱۲۵۷ :: ۱۲۵۷ : ۱۲۶۰ :: ۱۲۶۰ : ۱۲۶۳ :: ۱۲۶۳ : ۱۲۶۶ :: ۱۲۶۶ : ۱۲۶۹ :: ۱۲۶۹ : ۱۲۷۲ :: ۱۲۷۲ : ۱۲۷۵ :: ۱۲۷۵ : ۱۲۷۸ :: ۱۲۷۸ : ۱۲۸۱ :: ۱۲۸۱ : ۱۲۸۴ :: ۱۲۸۴ : ۱۲۸۷ :: ۱۲۸۷ : ۱۲۹۰ :: ۱۲۹۰ : ۱۲۹۳ :: ۱۲۹۳ : ۱۲۹۶ :: ۱۲۹۶ : ۱۲۹۹ :: ۱۲۹۹ : ۱۳۰۰ :: ۱۳۰۰ : ۱۳۰۳ :: ۱۳۰۳ : ۱۳۰۶ :: ۱۳۰۶ : ۱۳۰۹ :: ۱۳۰۹ : ۱۳۱۲ :: ۱۳۱۲ : ۱۳۱۵ :: ۱۳۱۵ : ۱۳۱۸ :: ۱۳۱۸ : ۱۳۲۱ :: ۱۳۲۱ : ۱۳۲۴ :: ۱۳۲۴ : ۱۳۲۷ :: ۱۳۲۷ : ۱۳۳۰ :: ۱۳۳۰ : ۱۳۳۳ :: ۱۳۳۳ : ۱۳۳۶ :: ۱۳۳۶ : ۱۳۳۹ :: ۱۳۳۹ : ۱۳۴۲ :: ۱۳۴۲ : ۱۳۴۵ :: ۱۳۴۵ : ۱۳۴۸ :: ۱۳۴۸ : ۱۳۵۱ :: ۱۳۵۱ : ۱۳۵۴ :: ۱۳۵۴ : ۱۳۵۷ :: ۱۳۵۷ : ۱۳۶۰ :: ۱۳۶۰ : ۱۳۶۳ :: ۱۳۶۳ : ۱۳۶۶ :: ۱۳۶۶ : ۱۳۶۹ :: ۱۳۶۹ : ۱۳۷۲ :: ۱۳۷۲ : ۱۳۷۵ :: ۱۳۷۵ : ۱۳۷۸ :: ۱۳۷۸ : ۱۳۸۱ :: ۱۳۸۱ : ۱۳۸۴ :: ۱۳۸۴ : ۱۳۸۷ :: ۱۳۸۷ : ۱۳۹۰ :: ۱۳۹۰ : ۱۳۹۳ :: ۱۳۹۳ : ۱۳۹۶ :: ۱۳۹۶ : ۱۳۹۹ :: ۱۳۹۹ : ۱۴۰۰ :: ۱۴۰۰ : ۱۴۰۳ :: ۱۴۰۳ : ۱۴۰۶ :: ۱۴۰۶ : ۱۴۰۹ :: ۱۴۰۹ : ۱۴۱۲ :: ۱۴۱۲ : ۱۴۱۵ :: ۱۴۱۵ : ۱۴۱۸ :: ۱۴۱۸ : ۱۴۲۱ :: ۱۴۲۱ : ۱۴۲۴ :: ۱۴۲۴ : ۱۴۲۷ :: ۱۴۲۷ : ۱۴۳۰ :: ۱۴۳۰ : ۱۴۳۳ :: ۱۴۳۳ : ۱۴۳۶ :: ۱۴۳۶ : ۱۴۳۹ :: ۱۴۳۹ : ۱۴۴۲ :: ۱۴۴۲ : ۱۴۴۵ :: ۱۴۴۵ : ۱۴۴۸ :: ۱۴۴۸ : ۱۴۵۱ :: ۱۴۵۱ : ۱۴۵۴ :: ۱۴۵۴ : ۱۴۵۷ :: ۱۴۵۷ : ۱۴۶۰ :: ۱۴۶۰ : ۱۴۶۳ :: ۱۴۶۳ : ۱۴۶۶ :: ۱۴۶۶ : ۱۴۶۹ :: ۱۴۶۹ : ۱۴۷۲ :: ۱۴۷۲ : ۱۴۷۵ :: ۱۴۷۵ : ۱۴۷۸ :: ۱۴۷۸ : ۱۴۸۱ :: ۱۴۸۱ : ۱۴۸۴ :: ۱۴۸۴ : ۱۴۸۷ :: ۱۴۸۷ : ۱۴۹۰ :: ۱۴۹۰ : ۱۴۹۳ :: ۱۴۹۳ : ۱۴۹۶ :: ۱۴۹۶ : ۱۴۹۹ :: ۱۴۹۹ : ۱۵۰۰ :: ۱۵۰۰ : ۱۵۰۳ :: ۱۵۰۳ : ۱۵۰۶ :: ۱۵۰۶ : ۱۵۰۹ :: ۱۵۰۹ : ۱۵۱۲ :: ۱۵۱۲ : ۱۵۱۵ :: ۱۵۱۵ : ۱۵۱۸ :: ۱۵۱۸ : ۱۵۲۱ :: ۱۵۲۱ : ۱۵۲۴ :: ۱۵۲۴ : ۱۵۲۷ :: ۱۵۲۷ : ۱۵۳۰ :: ۱۵۳۰ : ۱۵۳۳ :: ۱۵۳۳ : ۱۵۳۶ :: ۱۵۳۶ : ۱۵۳۹ :: ۱۵۳۹ : ۱۵۴۲ :: ۱۵۴۲ : ۱۵۴۵ :: ۱۵۴۵ : ۱۵۴۸ :: ۱۵۴۸ : ۱۵۵۱ :: ۱۵۵۱ : ۱۵۵۴ :: ۱۵۵۴ : ۱۵۵۷ :: ۱۵۵۷ : ۱۵۶۰ :: ۱۵۶۰ : ۱۵۶۳ :: ۱۵۶۳ : ۱۵۶۶ :: ۱۵۶۶ : ۱۵۶۹ :: ۱۵۶۹ : ۱۵۷۲ :: ۱۵۷۲ : ۱۵۷۵ :: ۱۵۷۵ : ۱۵۷۸ :: ۱۵۷۸ : ۱۵۸۱ :: ۱۵۸۱ : ۱۵۸۴ :: ۱۵۸۴ : ۱۵۸۷ :: ۱۵۸۷ : ۱۵۹۰ :: ۱۵۹۰ : ۱۵۹۳ :: ۱۵۹۳ : ۱۵۹۶ :: ۱۵۹۶ : ۱۵۹۹ :: ۱۵۹۹ : ۱۶۰۰ :: ۱۶۰۰ : ۱۶۰۳ :: ۱۶۰۳ : ۱۶۰۶ :: ۱۶۰۶ : ۱۶۰۹ :: ۱۶۰۹ : ۱۶۱۲ :: ۱۶۱۲ : ۱۶۱۵ :: ۱۶۱۵ : ۱۶۱۸ :: ۱۶۱۸ : ۱۶۲۱ :: ۱۶۲۱ : ۱۶۲۴ :: ۱۶۲۴ : ۱۶۲۷ :: ۱۶۲۷ : ۱۶۳۰ :: ۱۶۳۰ : ۱۶۳۳ :: ۱۶۳۳ : ۱۶۳۶ :: ۱۶۳۶ : ۱۶۳۹ :: ۱۶۳۹ : ۱۶۴۲ :: ۱۶۴۲ : ۱۶۴۵ :: ۱۶۴۵ : ۱۶۴۸ :: ۱۶۴۸ : ۱۶۵۱ :: ۱۶۵۱ : ۱۶۵۴ :: ۱۶۵۴ : ۱۶۵۷ :: ۱۶۵۷ : ۱۶۶۰ :: ۱۶۶۰ : ۱۶۶۳ :: ۱۶۶۳ : ۱۶۶۶ :: ۱۶۶۶ : ۱۶۶۹ :: ۱۶۶۹ : ۱۶۷۲ :: ۱۶۷۲ : ۱۶۷۵ :: ۱۶۷۵ : ۱۶۷۸ :: ۱۶۷۸ : ۱۶۸۱ :: ۱۶۸۱ : ۱۶۸۴ :: ۱۶۸۴ : ۱۶۸۷ :: ۱۶۸۷ : ۱۶۹۰ :: ۱۶۹۰ : ۱۶۹۳ :: ۱۶۹۳ : ۱۶۹۶ :: ۱۶۹۶ : ۱۶۹۹ :: ۱۶۹۹ : ۱۷۰۰ :: ۱۷۰۰ : ۱۷۰۳ :: ۱۷۰۳ : ۱۷۰۶ :: ۱۷۰۶ : ۱۷۰۹ :: ۱۷۰۹ : ۱۷۱۲ :: ۱۷۱۲ : ۱۷۱۵ :: ۱۷۱۵ : ۱۷۱۸ :: ۱۷۱۸ : ۱۷۲۱ :: ۱۷۲۱ : ۱۷۲۴ :: ۱۷۲۴ : ۱۷۲۷ :: ۱۷۲۷ : ۱۷۳۰ :: ۱۷۳۰ : ۱۷۳۳ :: ۱۷۳۳ : ۱۷۳۶ :: ۱۷۳۶ : ۱۷۳۹ :: ۱۷۳۹ : ۱۷۴۲ :: ۱۷۴۲ : ۱۷۴۵ :: ۱۷۴۵ : ۱۷۴۸ :: ۱۷۴۸ : ۱۷۵۱ :: ۱۷۵۱ : ۱۷۵۴ :: ۱۷۵۴ : ۱۷۵۷ :: ۱۷۵۷ : ۱۷۶۰ :: ۱۷۶۰ : ۱۷۶۳ :: ۱۷۶۳ : ۱۷۶۶ :: ۱۷۶۶ : ۱۷۶۹ :: ۱۷۶۹ : ۱۷۷۲ :: ۱۷۷۲ : ۱۷۷۵ :: ۱۷۷۵ : ۱۷۷۸ :: ۱۷۷۸ : ۱۷۸۱ :: ۱۷۸۱ : ۱۷۸۴ :: ۱۷۸۴ : ۱۷۸۷ :: ۱۷۸۷ : ۱۷۹۰ :: ۱۷۹۰ : ۱۷۹۳ :: ۱۷۹۳ : ۱۷۹۶ :: ۱۷۹۶ : ۱۷۹۹ :: ۱۷۹۹ : ۱۸۰۰ :: ۱۸۰۰ : ۱۸۰۳ :: ۱۸۰۳ : ۱۸۰۶ :: ۱۸۰۶ : ۱۸۰۹ :: ۱۸۰۹ : ۱۸۱۲ :: ۱۸۱۲ : ۱۸۱۵ :: ۱۸۱۵ : ۱۸۱۸ :: ۱۸۱۸ : ۱۸۲۱ :: ۱۸۲۱ : ۱۸۲۴ :: ۱۸۲۴ : ۱۸۲۷ :: ۱۸۲۷ : ۱۸۳۰ :: ۱۸۳۰ : ۱۸۳۳ :: ۱۸۳۳ : ۱۸۳۶ :: ۱۸۳۶ : ۱۸۳۹ :: ۱۸۳۹ : ۱۸۴۲ :: ۱۸۴۲ : ۱۸۴۵ :: ۱۸۴۵ : ۱۸۴۸ :: ۱۸۴۸ : ۱۸۵۱ :: ۱۸۵۱ : ۱۸۵۴ :: ۱۸۵۴ : ۱۸۵۷ :: ۱۸۵۷ : ۱۸۶۰ :: ۱۸۶۰ : ۱۸۶۳ :: ۱۸۶۳ : ۱۸۶۶ :: ۱۸۶۶ : ۱۸۶۹ :: ۱۸۶۹ : ۱۸۷۲ :: ۱۸۷۲ : ۱۸۷۵ :: ۱۸۷۵ : ۱۸۷۸ :: ۱۸۷۸ : ۱۸۸۱ :: ۱۸۸۱ : ۱۸۸۴ :: ۱۸۸۴ : ۱۸۸۷ :: ۱۸۸۷ : ۱۸۹۰ :: ۱۸۹۰ : ۱۸۹۳ :: ۱۸۹۳ : ۱۸۹۶ :: ۱۸۹۶ : ۱۸۹۹ :: ۱۸۹۹ : ۱۹۰۰ :: ۱۹۰۰ : ۱۹۰۳ :: ۱۹۰۳ : ۱۹۰۶ :: ۱۹۰۶ : ۱۹۰۹ :: ۱۹۰۹ : ۱۹۱۲ :: ۱۹۱

وہی نسبت ب کو ج سے پہاں ب مکر لیگی ہے۔ لہذا ب کو اگر دو مرتبہ ب کے ساتھ
 حدیں تناسب کی چار ہوں گی۔
 جو عادلانہ ہے اس کے لئے کم سے کم چار حدیں مطلوب ہوتی ہیں اور
 ان میں نسبتوں کی مساوات کا ہونا اشیا اور اشخاص ایک طور سے منقسم ہوتے
 ہیں۔ جیسے یہ مساوات کہ ۱ کو جو نسبت ہے ب سے وہی نسبت ج کو ہے
 ہر سے اور بالا بدال لیں تو یوں نہیں گے کہ ۱ کو جو نسبت ہے ج سے وہی
 نسبت ب کو ہے د سے۔ پس مجموعہ کو مجموعہ سے وہی نسبت ہوگی یعنی ۱ + ج کو
 جو نسبت ہوگی ب + ہر سے وہی نسبت ہوگی جو ۱ کو ہے ب سے یا ج کو
 ہے ج سے لیکن یہ ترکیب ہے جو کہ تقسیم سے پیدا ہوتی ہے اور اگر حدود
 کو اس طرح ملائیں تو صحیح ترکیب ہو جائے گی۔

۱۔ واضح ہو کہ ہر نسبت میں پہلی حد کو مقدم کہتے ہیں اور دوسری کو تالی ۱ : ب = ج : د
 مقدم تالی مقدم تالی

۲۔ مقدم ہے ب تالی اسی طرح ج مقدم ہے۔ اور د تالی ابدال یہ کہ دوسری نسبت کے
 مقدم کو پہلی نسبت کی تالی کر دیں اور پہلی نسبت کی تالی دوسری نسبت کا مقدم اور تالی کو تالی۔

۳۔ یعنی شخص کو شخص سے وہی نسبت ہے جو کہ شے کو ہے شے سے۔

۴۔ مفردہ مثال میں ۱ اور ب اشخاص ہیں ج اور د اشیا ہیں اور ترکیب یہ ہے کہ ج شے
 کو ۱ شخص سے ملا دیں اور د شے کو ب شخص کے ساتھ ملا دیں ۱۲ ص

باب ہفتم



انصال و کاج کے ساتھ اور ب کا د کے ساتھ وہی ہے جو کہ تقسیم میں ہے اور یہ عدالت ایک وسط ہے جو کہ شکست تناسب کے مابین ہے کیونکہ جو تناسب ہے وہ اوسط ہے اور جو کہ عادلانہ ہے وہ تناسب ہے اہل ریاضی اس قسم کے تناسب کو ہندسی کہتے ہیں۔ کیونکہ ہندسی تناسب میں مجموع کو مجموع سے وہی نسبت ہوتی ہے جیسا کہ ہر علیہہ عدد کو دوسرے سے ہوتی ہے۔ لیکن یہ تناسب متصل نہیں ہے کیونکہ کوئی حسابی شخص اور شے دونوں کے لئے نہیں آسکتی۔

پس جو چیز عادلانہ ہے اس اعتبار سے وہی تناسب ہے اور جو چیز غیر عادلانہ (ظالمانہ) ہے وہی غیر تناسب ہے۔ اس سے یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ غیر تناسب کی صورت یا افراط کی ہوگی یا تفریط کی ہوگی اور فی الحقیقت ایسا ہی ہے بھی۔ کیونکہ ظالم زائد کو لیتا ہے اور مظلوم کے لئے کم رہتا ہے۔ بدی اس کے برعکس ہے کیونکہ کمتر بدی بمقابلہ زائد کے نیکی شمار کی جاتی ہے کیونکہ کمتر بدی زیادہ تر مطلوب ہوتی ہے بہ نسبت زیادہ تر بدی کے اور جو چیز کہ مطلوب ہو وہ اچھی چیز ہے اور جو زیادہ تر مطلوب ہو وہ زیادہ تر نیکی ہے۔

تصحیحی

یہ ایک صورت عدالت کی ہے یعنی جزئی عدالت کی۔
باقی صورت عدالت کی تصحیحی ہے جو واقع ہوتی ہے نیچے کے معاملات میں وہ ارادی ہو یا غیر ارادی۔

یہ عدالت از روئے قسم اختلاف رکھتی ہے پہلی سے۔ کیونکہ تقسیمی عدالت جو عوام الناس کے مجموعہ زرد فٹڈ سے بلا خلاف تناسب کی تابع ہے

جس کا مذکور ہو چکا ہے۔ یعنی ہندسی تناسب کیونکہ اگر تقسیم دو یا زیادہ اشخاص کو ہمووام کے فنڈ سے تو یہ مطابق اس نسبت کے ہوگا جو عطیات ان لوگوں نے انفرادی طور سے کیے ہیں۔ اور ظلم بھی جو اس کے مقابل عدالت کی اس صورت کے ہے وہ شکست ہے ہندسی تناسب کی۔ لیکن جو عدالتیج کے معاملات میں موجود ہے اگرچہ ایک مفہوم سے وہ راست اور مساوی ہے اور اس کے مقابل جو ظلم ہے وہ ناراست یا غیر مساوی ہے وہ تابع ہندسی کی نہیں ہے بلکہ حسابی کی تابع ہے۔ کیونکہ یہاں اس میں کوئی فرق نہیں ہے خواہ نیک آدمی نے فریب دیا ایک بد آدمی کو یا ایک بد آدمی نے فریب دیا نیک آدمی کو یا یہ کہ ایک نیک یا ایک بد آدمی نے زنا کا ارتکاب کیا۔ قانون صرف ضرر کے درجہ کا لحاظ کرتا ہے قانون میں دونوں فریق برابر سمجھے جاتے ہیں اور دونوں سے ایک ہی طور کا سلوک کیا جاتا ہے اور صرف یہ سوال کرتا ہے کہ کون ظالم ہے اور کون مظلوم ہے یا یہ کہ ایک نے ضرر پہنچایا اور دوسرے کو ضرر پہنچایا۔ ظلم اس مفہوم سے ناراست یا نابرابر ہے اور کوشش قاضی کی ہوتی ہے کہ دونوں کو برابر کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی کہ ایک شخص دوسرے کو ایک ضرب لگائے اور دوسرا ضرب برداشت کرے یا ایک شخص دوسرے کو قتل کرے اور دوسرا مقتول ہو تو مضر اور فعل کی تقیم نابرابر ہے اور کوشش قاضی کی ہے کہ مساوات پھر پیدا ہو بذریعہ اس تعذیر کے جو وہ دیتا ہے چونکہ تعذیر منافع سے ایک منہائی ہے۔ کیونکہ لفظ منافع اکثر ایسی صورتوں میں عموماً استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ بعض اوقات درست نہیں ہے مثلاً ہم کہتے ہیں نفع اس شخص کا جو ضرب لگاتا ہے یا نقصان ایسے شخص کا جو ضرب کو برداشت کرتا ہے۔ لیکن یہ اسی حالت میں جبکہ برداشت

۱۔ مطلب یہ ہے کہ اگر زیادہ انکم ٹیکس بہ نسبت ب کے ادا کرتا ہے ہند واجب کوئی عوام الناس کی ملکیت تقسیم ہوگی تو کو بڑا حصہ ملیگا۔

۲۔ اگر ہندسی تناسب میں ۲:۳:۴:۵:۶:۷:۸:۹:۱۰:۱۱:۱۲:۱۳:۱۴:۱۵:۱۶:۱۷:۱۸:۱۹:۲۰:۲۱:۲۲:۲۳:۲۴:۲۵:۲۶:۲۷:۲۸:۲۹:۳۰:۳۱:۳۲:۳۳:۳۴:۳۵:۳۶:۳۷:۳۸:۳۹:۴۰:۴۱:۴۲:۴۳:۴۴:۴۵:۴۶:۴۷:۴۸:۴۹:۵۰:۵۱:۵۲:۵۳:۵۴:۵۵:۵۶:۵۷:۵۸:۵۹:۶۰:۶۱:۶۲:۶۳:۶۴:۶۵:۶۶:۶۷:۶۸:۶۹:۷۰:۷۱:۷۲:۷۳:۷۴:۷۵:۷۶:۷۷:۷۸:۷۹:۸۰:۸۱:۸۲:۸۳:۸۴:۸۵:۸۶:۸۷:۸۸:۸۹:۹۰:۹۱:۹۲:۹۳:۹۴:۹۵:۹۶:۹۷:۹۸:۹۹:۱۰۰:۱۰۱:۱۰۲:۱۰۳:۱۰۴:۱۰۵:۱۰۶:۱۰۷:۱۰۸:۱۰۹:۱۱۰:۱۱۱:۱۱۲:۱۱۳:۱۱۴:۱۱۵:۱۱۶:۱۱۷:۱۱۸:۱۱۹:۱۲۰:۱۲۱:۱۲۲:۱۲۳:۱۲۴:۱۲۵:۱۲۶:۱۲۷:۱۲۸:۱۲۹:۱۳۰:۱۳۱:۱۳۲:۱۳۳:۱۳۴:۱۳۵:۱۳۶:۱۳۷:۱۳۸:۱۳۹:۱۴۰:۱۴۱:۱۴۲:۱۴۳:۱۴۴:۱۴۵:۱۴۶:۱۴۷:۱۴۸:۱۴۹:۱۵۰:۱۵۱:۱۵۲:۱۵۳:۱۵۴:۱۵۵:۱۵۶:۱۵۷:۱۵۸:۱۵۹:۱۶۰:۱۶۱:۱۶۲:۱۶۳:۱۶۴:۱۶۵:۱۶۶:۱۶۷:۱۶۸:۱۶۹:۱۷۰:۱۷۱:۱۷۲:۱۷۳:۱۷۴:۱۷۵:۱۷۶:۱۷۷:۱۷۸:۱۷۹:۱۸۰:۱۸۱:۱۸۲:۱۸۳:۱۸۴:۱۸۵:۱۸۶:۱۸۷:۱۸۸:۱۸۹:۱۹۰:۱۹۱:۱۹۲:۱۹۳:۱۹۴:۱۹۵:۱۹۶:۱۹۷:۱۹۸:۱۹۹:۲۰۰:۲۰۱:۲۰۲:۲۰۳:۲۰۴:۲۰۵:۲۰۶:۲۰۷:۲۰۸:۲۰۹:۲۱۰:۲۱۱:۲۱۲:۲۱۳:۲۱۴:۲۱۵:۲۱۶:۲۱۷:۲۱۸:۲۱۹:۲۲۰:۲۲۱:۲۲۲:۲۲۳:۲۲۴:۲۲۵:۲۲۶:۲۲۷:۲۲۸:۲۲۹:۲۳۰:۲۳۱:۲۳۲:۲۳۳:۲۳۴:۲۳۵:۲۳۶:۲۳۷:۲۳۸:۲۳۹:۲۴۰:۲۴۱:۲۴۲:۲۴۳:۲۴۴:۲۴۵:۲۴۶:۲۴۷:۲۴۸:۲۴۹:۲۵۰:۲۵۱:۲۵۲:۲۵۳:۲۵۴:۲۵۵:۲۵۶:۲۵۷:۲۵۸:۲۵۹:۲۶۰:۲۶۱:۲۶۲:۲۶۳:۲۶۴:۲۶۵:۲۶۶:۲۶۷:۲۶۸:۲۶۹:۲۷۰:۲۷۱:۲۷۲:۲۷۳:۲۷۴:۲۷۵:۲۷۶:۲۷۷:۲۷۸:۲۷۹:۲۸۰:۲۸۱:۲۸۲:۲۸۳:۲۸۴:۲۸۵:۲۸۶:۲۸۷:۲۸۸:۲۸۹:۲۹۰:۲۹۱:۲۹۲:۲۹۳:۲۹۴:۲۹۵:۲۹۶:۲۹۷:۲۹۸:۲۹۹:۳۰۰:۳۰۱:۳۰۲:۳۰۳:۳۰۴:۳۰۵:۳۰۶:۳۰۷:۳۰۸:۳۰۹:۳۱۰:۳۱۱:۳۱۲:۳۱۳:۳۱۴:۳۱۵:۳۱۶:۳۱۷:۳۱۸:۳۱۹:۳۲۰:۳۲۱:۳۲۲:۳۲۳:۳۲۴:۳۲۵:۳۲۶:۳۲۷:۳۲۸:۳۲۹:۳۳۰:۳۳۱:۳۳۲:۳۳۳:۳۳۴:۳۳۵:۳۳۶:۳۳۷:۳۳۸:۳۳۹:۳۴۰:۳۴۱:۳۴۲:۳۴۳:۳۴۴:۳۴۵:۳۴۶:۳۴۷:۳۴۸:۳۴۹:۳۵۰:۳۵۱:۳۵۲:۳۵۳:۳۵۴:۳۵۵:۳۵۶:۳۵۷:۳۵۸:۳۵۹:۳۶۰:۳۶۱:۳۶۲:۳۶۳:۳۶۴:۳۶۵:۳۶۶:۳۶۷:۳۶۸:۳۶۹:۳۷۰:۳۷۱:۳۷۲:۳۷۳:۳۷۴:۳۷۵:۳۷۶:۳۷۷:۳۷۸:۳۷۹:۳۸۰:۳۸۱:۳۸۲:۳۸۳:۳۸۴:۳۸۵:۳۸۶:۳۸۷:۳۸۸:۳۸۹:۳۹۰:۳۹۱:۳۹۲:۳۹۳:۳۹۴:۳۹۵:۳۹۶:۳۹۷:۳۹۸:۳۹۹:۴۰۰:۴۰۱:۴۰۲:۴۰۳:۴۰۴:۴۰۵:۴۰۶:۴۰۷:۴۰۸:۴۰۹:۴۱۰:۴۱۱:۴۱۲:۴۱۳:۴۱۴:۴۱۵:۴۱۶:۴۱۷:۴۱۸:۴۱۹:۴۲۰:۴۲۱:۴۲۲:۴۲۳:۴۲۴:۴۲۵:۴۲۶:۴۲۷:۴۲۸:۴۲۹:۴۳۰:۴۳۱:۴۳۲:۴۳۳:۴۳۴:۴۳۵:۴۳۶:۴۳۷:۴۳۸:۴۳۹:۴۴۰:۴۴۱:۴۴۲:۴۴۳:۴۴۴:۴۴۵:۴۴۶:۴۴۷:۴۴۸:۴۴۹:۴۵۰:۴۵۱:۴۵۲:۴۵۳:۴۵۴:۴۵۵:۴۵۶:۴۵۷:۴۵۸:۴۵۹:۴۶۰:۴۶۱:۴۶۲:۴۶۳:۴۶۴:۴۶۵:۴۶۶:۴۶۷:۴۶۸:۴۶۹:۴۷۰:۴۷۱:۴۷۲:۴۷۳:۴۷۴:۴۷۵:۴۷۶:۴۷۷:۴۷۸:۴۷۹:۴۸۰:۴۸۱:۴۸۲:۴۸۳:۴۸۴:۴۸۵:۴۸۶:۴۸۷:۴۸۸:۴۸۹:۴۹۰:۴۹۱:۴۹۲:۴۹۳:۴۹۴:۴۹۵:۴۹۶:۴۹۷:۴۹۸:۴۹۹:۵۰۰:۵۰۱:۵۰۲:۵۰۳:۵۰۴:۵۰۵:۵۰۶:۵۰۷:۵۰۸:۵۰۹:۵۱۰:۵۱۱:۵۱۲:۵۱۳:۵۱۴:۵۱۵:۵۱۶:۵۱۷:۵۱۸:۵۱۹:۵۲۰:۵۲۱:۵۲۲:۵۲۳:۵۲۴:۵۲۵:۵۲۶:۵۲۷:۵۲۸:۵۲۹:۵۳۰:۵۳۱:۵۳۲:۵۳۳:۵۳۴:۵۳۵:۵۳۶:۵۳۷:۵۳۸:۵۳۹:۵۴۰:۵۴۱:۵۴۲:۵۴۳:۵۴۴:۵۴۵:۵۴۶:۵۴۷:۵۴۸:۵۴۹:۵۵۰:۵۵۱:۵۵۲:۵۵۳:۵۵۴:۵۵۵:۵۵۶:۵۵۷:۵۵۸:۵۵۹:۵۶۰:۵۶۱:۵۶۲:۵۶۳:۵۶۴:۵۶۵:۵۶۶:۵۶۷:۵۶۸:۵۶۹:۵۷۰:۵۷۱:۵۷۲:۵۷۳:۵۷۴:۵۷۵:۵۷۶:۵۷۷:۵۷۸:۵۷۹:۵۸۰:۵۸۱:۵۸۲:۵۸۳:۵۸۴:۵۸۵:۵۸۶:۵۸۷:۵۸۸:۵۸۹:۵۹۰:۵۹۱:۵۹۲:۵۹۳:۵۹۴:۵۹۵:۵۹۶:۵۹۷:۵۹۸:۵۹۹:۶۰۰:۶۰۱:۶۰۲:۶۰۳:۶۰۴:۶۰۵:۶۰۶:۶۰۷:۶۰۸:۶۰۹:۶۱۰:۶۱۱:۶۱۲:۶۱۳:۶۱۴:۶۱۵:۶۱۶:۶۱۷:۶۱۸:۶۱۹:۶۲۰:۶۲۱:۶۲۲:۶۲۳:۶۲۴:۶۲۵:۶۲۶:۶۲۷:۶۲۸:۶۲۹:۶۳۰:۶۳۱:۶۳۲:۶۳۳:۶۳۴:۶۳۵:۶۳۶:۶۳۷:۶۳۸:۶۳۹:۶۴۰:۶۴۱:۶۴۲:۶۴۳:۶۴۴:۶۴۵:۶۴۶:۶۴۷:۶۴۸:۶۴۹:۶۵۰:۶۵۱:۶۵۲:۶۵۳:۶۵۴:۶۵۵:۶۵۶:۶۵۷:۶۵۸:۶۵۹:۶۶۰:۶۶۱:۶۶۲:۶۶۳:۶۶۴:۶۶۵:۶۶۶:۶۶۷:۶۶۸:۶۶۹:۶۷۰:۶۷۱:۶۷۲:۶۷۳:۶۷۴:۶۷۵:۶۷۶:۶۷۷:۶۷۸:۶۷۹:۶۸۰:۶۸۱:۶۸۲:۶۸۳:۶۸۴:۶۸۵:۶۸۶:۶۸۷:۶۸۸:۶۸۹:۶۹۰:۶۹۱:۶۹۲:۶۹۳:۶۹۴:۶۹۵:۶۹۶:۶۹۷:۶۹۸:۶۹۹:۷۰۰:۷۰۱:۷۰۲:۷۰۳:۷۰۴:۷۰۵:۷۰۶:۷۰۷:۷۰۸:۷۰۹:۷۱۰:۷۱۱:۷۱۲:۷۱۳:۷۱۴:۷۱۵:۷۱۶:۷۱۷:۷۱۸:۷۱۹:۷۲۰:۷۲۱:۷۲۲:۷۲۳:۷۲۴:۷۲۵:۷۲۶:۷۲۷:۷۲۸:۷۲۹:۷۳۰:۷۳۱:۷۳۲:۷۳۳:۷۳۴:۷۳۵:۷۳۶:۷۳۷:۷۳۸:۷۳۹:۷۴۰:۷۴۱:۷۴۲:۷۴۳:۷۴۴:۷۴۵:۷۴۶:۷۴۷:۷۴۸:۷۴۹:۷۵۰:۷۵۱:۷۵۲:۷۵۳:۷۵۴:۷۵۵:۷۵۶:۷۵۷:۷۵۸:۷۵۹:۷۶۰:۷۶۱:۷۶۲:۷۶۳:۷۶۴:۷۶۵:۷۶۶:۷۶۷:۷۶۸:۷۶۹:۷۷۰:۷۷۱:۷۷۲:۷۷۳:۷۷۴:۷۷۵:۷۷۶:۷۷۷:۷۷۸:۷۷۹:۷۸۰:۷۸۱:۷۸۲:۷۸۳:۷۸۴:۷۸۵:۷۸۶:۷۸۷:۷۸۸:۷۸۹:۷۹۰:۷۹۱:۷۹۲:۷۹۳:۷۹۴:۷۹۵:۷۹۶:۷۹۷:۷۹۸:۷۹۹:۸۰۰:۸۰۱:۸۰۲:۸۰۳:۸۰۴:۸۰۵:۸۰۶:۸۰۷:۸۰۸:۸۰۹:۸۱۰:۸۱۱:۸۱۲:۸۱۳:۸۱۴:۸۱۵:۸۱۶:۸۱۷:۸۱۸:۸۱۹:۸۲۰:۸۲۱:۸۲۲:۸۲۳:۸۲۴:۸۲۵:۸۲۶:۸۲۷:۸۲۸:۸۲۹:۸۳۰:۸۳۱:۸۳۲:۸۳۳:۸۳۴:۸۳۵:۸۳۶:۸۳۷:۸۳۸:۸۳۹:۸۴۰:۸۴۱:۸۴۲:۸۴۳:۸۴۴:۸۴۵:۸۴۶:۸۴۷:۸۴۸:۸۴۹:۸۵۰:۸۵۱:۸۵۲:۸۵۳:۸۵۴:۸۵۵:۸۵۶:۸۵۷:۸۵۸:۸۵۹:۸۶۰:۸۶۱:۸۶۲:۸۶۳:۸۶۴:۸۶۵:۸۶۶:۸۶۷:۸۶۸:۸۶۹:۸۷۰:۸۷۱:۸۷۲:۸۷۳:۸۷۴:۸۷۵:۸۷۶:۸۷۷:۸۷۸:۸۷۹:۸۸۰:۸۸۱:۸۸۲:۸۸۳:۸۸۴:۸۸۵:۸۸۶:۸۸۷:۸۸۸:۸۸۹:۸۹۰:۸۹۱:۸۹۲:۸۹۳:۸۹۴:۸۹۵:۸۹۶:۸۹۷:۸۹۸:۸۹۹:۹۰۰:۹۰۱:۹۰۲:۹۰۳:۹۰۴:۹۰۵:۹۰۶:۹۰۷:۹۰۸:۹۰۹:۹۱۰:۹۱۱:۹۱۲:۹۱۳:۹۱۴:۹۱۵:۹۱۶:۹۱۷:۹۱۸:۹۱۹:۹۲۰:۹۲۱:۹۲۲:۹۲۳:۹۲۴:۹۲۵:۹۲۶:۹۲۷:۹۲۸:۹۲۹:۹۳۰:۹۳۱:۹۳۲:۹۳۳:۹۳۴:۹۳۵:۹۳۶:۹۳۷:۹۳۸:۹۳۹:۹۴۰:۹۴۱:۹۴۲:۹۴۳:۹۴۴:۹۴۵:۹۴۶:۹۴۷:۹۴۸:۹۴۹:۹۵۰:۹۵۱:۹۵۲:۹۵۳:۹۵۴:۹۵۵:۹۵۶:۹۵۷:۹۵۸:۹۵۹:۹۶۰:۹۶۱:۹۶۲:۹۶۳:۹۶۴:۹۶۵:۹۶۶:۹۶۷:۹۶۸:۹۶۹:۹۷۰:۹۷۱:۹۷۲:۹۷۳:۹۷۴:۹۷۵:۹۷۶:۹۷۷:۹۷۸:۹۷۹:۹۸۰:۹۸۱:۹۸۲:۹۸۳:۹۸۴:۹۸۵:۹۸۶:۹۸۷:۹۸۸:۹۸۹:۹۹۰:۹۹۱:۹۹۲:۹۹۳:۹۹۴:۹۹۵:۹۹۶:۹۹۷:۹۹۸:۹۹۹:۱۰۰۰:۱۰۰۱:۱۰۰۲:۱۰۰۳:۱۰۰۴:۱۰۰۵:۱۰۰۶:۱۰۰۷:۱۰۰۸:۱۰۰۹:۱۰۱۰:۱۰۱۱:۱۰۱۲:۱۰۱۳:۱۰۱۴:۱۰۱۵:۱۰۱۶:۱۰۱۷:۱۰۱۸:۱۰۱۹:۱۰۲۰:۱۰۲۱:۱۰۲۲:۱۰۲۳:۱۰۲۴:۱۰۲۵:۱۰۲۶:۱۰۲۷:۱۰۲۸:۱۰۲۹:۱۰۳۰:۱۰۳۱:۱۰۳۲:۱۰۳۳:۱۰۳۴:۱۰۳۵:۱۰۳۶:۱۰۳۷:۱۰۳۸:۱۰۳۹:۱۰۴۰:۱۰۴۱:۱۰۴۲:۱۰۴۳:۱۰۴۴:۱۰۴۵:۱۰۴۶:۱۰۴۷:۱۰۴۸:۱۰۴۹:۱۰۵۰:۱۰۵۱:۱۰۵۲:۱۰۵۳:۱۰۵۴:۱۰۵۵:۱۰۵۶:۱۰۵۷:۱۰۵۸:۱۰۵۹:۱۰۶۰:۱۰۶۱:۱۰۶۲:۱۰۶۳:۱۰۶۴:۱۰۶۵:۱۰۶۶:۱۰۶۷:۱۰۶۸:۱۰۶۹:۱۰۷۰:۱۰۷۱:۱۰۷۲:۱۰۷۳:۱۰۷۴:۱۰۷۵:۱۰۷۶:۱۰۷۷:۱۰۷۸:۱۰۷۹:۱۰۸۰:۱۰۸۱:۱۰۸۲:۱۰۸۳:۱۰۸۴:۱۰۸۵:۱۰۸۶:۱۰۸۷:۱۰۸۸:۱۰۸۹:۱۰۹۰:۱۰۹۱:۱۰۹۲:۱۰۹۳:۱۰۹۴:۱۰۹۵:۱۰۹۶:۱۰۹۷:۱۰۹۸:۱۰۹۹:۱۱۰۰:۱۱۰۱:۱۱۰۲:۱۱۰۳:۱۱۰۴:۱۱۰۵:۱۱۰۶:۱۱۰۷:۱۱۰۸:۱۱۰۹:۱۱۱۰:۱۱۱۱:۱۱۱۲:۱۱۱۳:۱۱۱۴:۱۱۱۵:۱۱۱۶:۱۱۱۷:۱۱۱۸:۱۱۱۹:۱۱۲۰:۱۱۲۱:۱۱۲۲:۱۱۲۳:۱۱۲۴:۱۱۲۵:۱۱۲۶:۱۱۲۷:۱۱۲۸:۱۱۲۹:۱۱۳۰:۱۱۳۱:۱۱۳۲:۱۱۳۳:۱۱۳۴:۱۱۳۵:۱۱۳۶:۱۱۳۷:۱۱۳۸:۱۱۳۹:۱۱۴۰:۱۱۴۱:۱۱۴۲:۱۱۴۳:۱۱۴۴:۱۱۴۵:۱۱۴۶:۱۱۴۷:۱۱۴۸:۱۱۴۹:۱۱۵۰:۱۱۵۱:۱۱۵۲:۱۱۵۳:۱۱۵۴:۱۱۵۵:۱۱۵۶:۱۱۵۷:۱۱۵۸:۱۱۵۹:۱۱۶۰:۱۱۶۱:۱۱۶۲:۱۱۶۳:۱۱۶۴:۱۱۶۵:۱۱۶۶:۱۱۶۷:۱۱۶۸:۱۱۶۹:۱۱۷۰:۱۱۷۱:۱۱۷۲:۱۱۷۳:۱۱۷۴:۱۱۷۵:۱۱۷۶:۱۱۷۷:۱۱۷۸:۱۱۷۹:۱۱۸۰:۱۱۸۱:۱۱۸۲:۱۱۸۳:۱۱۸۴:۱۱۸۵:۱۱۸۶:۱۱۸۷:۱۱۸۸:۱۱۸۹:۱۱۹۰:۱۱۹۱:۱۱۹۲:۱۱۹۳:۱۱۹۴:۱۱۹۵:۱۱۹۶:۱۱۹۷:۱۱۹۸:۱۱۹۹:۱۲۰۰:۱۲۰۱:۱۲۰۲:۱۲۰۳:۱۲۰۴:۱۲۰۵:۱۲۰۶:۱۲۰۷:۱۲۰۸:۱۲۰۹:۱۲۱۰:۱۲۱۱:۱۲۱۲:۱۲۱۳:۱۲۱۴:۱۲۱۵:۱۲۱۶:۱۲۱۷:۱۲۱۸:۱۲۱۹:۱۲۲۰:۱۲۲۱:۱۲۲۲:۱۲۲۳:۱۲۲۴:۱۲۲۵:۱۲۲۶:۱۲۲۷:۱۲۲۸:۱۲۲۹:۱۲۳۰:۱۲۳۱:۱۲۳۲:۱۲۳۳:۱۲۳۴:۱۲۳۵:۱۲۳۶:۱۲۳۷:۱۲۳۸:۱۲۳۹:۱۲۴۰:۱۲۴۱:۱۲۴۲:۱۲۴۳:۱۲۴۴:۱۲۴۵:۱۲۴۶:۱۲۴۷:۱۲۴۸:۱۲۴۹:۱۲۵۰:۱۲۵۱:۱۲۵۲:۱۲۵۳:۱۲۵۴:۱۲۵۵:۱۲۵۶:۱۲۵۷:۱۲۵۸:۱۲۵۹:۱۲۶۰:۱۲۶۱:۱۲۶۲:۱۲۶۳:۱۲۶۴:۱۲۶۵:۱۲۶۶:۱۲۶۷:۱۲۶۸:۱۲۶۹:۱۲۷۰:۱۲۷۱:۱۲۷۲:۱۲۷۳:۱۲۷۴:۱۲۷۵:۱۲۷۶:۱۲۷۷:۱۲۷۸:۱۲۷۹:۱۲۸۰:۱۲۸۱:۱۲۸۲:۱۲۸۳:۱۲۸۴:۱۲۸۵:۱۲۸۶:۱۲۸۷:۱۲۸۸:۱۲۸۹:۱۲۹۰:۱۲۹۱:۱۲۹۲:۱۲۹۳:۱۲۹۴:۱۲۹۵:۱۲۹۶:۱۲۹۷:۱۲۹۸:۱۲۹۹:۱۳۰۰:۱۳۰۱:۱۳۰۲:۱۳۰۳:۱۳۰۴:۱۳۰۵:۱۳۰۶:۱۳۰۷:۱۳۰۸:۱۳۰۹:۱۳۱۰:۱۳۱۱:۱۳۱۲:۱۳۱۳:۱۳۱۴:۱۳۱۵:۱۳۱۶:۱۳۱۷:۱۳۱۸:۱۳۱۹:۱۳۲۰:۱۳۲۱:۱۳۲۲:۱۳۲۳:۱۳۲۴:۱۳۲۵:۱۳۲۶:۱۳۲۷:۱۳۲۸:۱۳۲۹:۱۳۳۰:۱۳۳۱:۱۳۳۲:۱۳۳۳:۱۳۳۴:۱۳۳۵:۱۳۳۶:۱۳۳۷:۱۳۳۸:۱۳۳۹:۱۳۴۰:۱۳۴۱:۱۳۴۲:۱۳۴۳:۱۳۴۴:۱۳۴۵:۱۳۴۶:۱۳۴۷:۱۳۴۸:۱۳۴۹:۱۳۵۰:۱۳۵۱:۱۳۵۲:۱۳۵۳:۱۳۵۴:۱۳۵۵:۱۳۵۶:۱۳۵۷:۱۳۵۸:۱۳۵۹:۱۳۶۰:۱۳۶۱:۱۳۶۲:۱۳۶۳:۱۳۶۴:۱۳۶۵:۱۳۶۶:۱۳۶۷:۱۳۶۸:۱۳۶۹:۱۳۷۰:۱۳۷۱:۱۳۷۲:۱۳۷۳:۱۳۷۴:۱۳۷۵:۱۳۷۶:۱۳۷۷:۱۳۷۸:۱۳۷۹:۱۳۸۰:۱۳۸۱:۱۳۸۲:۱۳۸۳:۱۳۸۴:۱۳۸۵:۱۳۸۶:۱۳۸۷:۱۳۸۸:۱۳۸۹:۱۳۹۰:۱۳۹۱:۱۳۹۲:۱۳۹۳:۱۳۹۴:۱۳۹۵:۱۳۹۶:۱۳۹۷:۱۳۹۸:۱۳۹۹:۱۴۰۰:۱۴۰۱:۱۴۰۲:۱۴۰۳:۱۴۰۴:۱۴۰۵:۱۴۰۶:۱۴۰۷:۱۴۰۸:۱۴۰۹:۱۴۱۰:۱۴۱۱:۱۴۱۲:۱۴۱۳:۱۴۱۴:۱۴۱۵:۱۴۱۶:۱۴۱۷:۱۴۱۸:۱۴۱۹:۱۴۲۰:۱۴۲۱:۱۴۲۲:۱۴۲۳:۱۴۲۴:۱۴۲۵:۱۴۲۶:۱۴۲۷:۱۴۲۸:۱۴۲۹:۱۴۳۰:۱۴۳۱:۱۴۳۲:۱۴۳۳:۱۴۳۴:۱۴۳۵:۱۴۳۶:۱۴۳۷:۱۴۳۸:۱۴۳۹:۱۴۴۰:۱۴۴۱:۱۴۴۲:۱۴۴۳:۱۴۴۴:۱۴۴۵:۱۴۴۶:۱۴۴۷:۱۴۴۸:۱۴۴۹:۱۴۵۰:۱۴۵۱:۱۴۵۲:۱۴۵۳:۱۴۵۴:۱۴۵۵:۱۴۵۶:۱۴۵۷:۱۴۵۸:۱۴۵۹:۱۴۶۰:۱۴۶۱:۱۴۶۲:۱۴۶۳:۱۴۶۴:۱۴۶۵:۱۴۶۶:۱۴۶۷:۱۴۶۸:۱۴۶۹:۱۴۷۰:۱۴۷۱:۱۴۷۲:۱۴۷۳:۱۴۷۴:۱۴۷۵:۱۴۷۶:۱۴۷۷:۱۴۷۸:۱۴۷۹:۱۴۸۰:۱۴۸۱:۱۴۸۲:۱۴۸۳:۱۴۸۴:۱۴۸۵:۱۴۸۶:۱۴۸۷:۱۴۸۸:۱۴۸۹:۱۴۹۰:۱۴۹۱:۱۴۹۲:۱۴۹۳:۱۴۹۴:۱۴۹۵:۱۴۹۶:۱۴۹۷:۱۴۹۸:۱۴۹۹:۱۵۰۰:۱۵۰۱:۱۵۰۲:۱۵۰۳:۱۵۰۴:۱۵۰۵:۱۵۰۶:۱۵۰۷:۱۵۰۸:۱۵۰۹:۱۵۱۰:۱۵۱۱:۱۵۱۲:۱۵۱۳:۱۵۱۴:۱۵۱۵:۱۵۱۶:۱۵۱۷:۱۵۱۸:۱۵۱۹:۱۵۲۰:۱۵۲۱:۱۵۲۲:۱۵۲۳:۱۵۲۴:۱۵۲۵:۱۵۲۶:۱۵۲۷:۱۵۲۸:۱۵۲۹:۱۵۳۰:۱۵۳۱:۱۵۳۲:۱۵۳۳:۱۵۳۴:۱۵۳۵:۱۵

دمضرت، کی قیمت لگائی جائے۔ عدالت قانونی میں یہ کہ مستغنیث نفع پاتا ہے اور مجرم نقصان اٹھاتا ہے جو چیز کہ راست یا مساوی ہے وہ اوسط ہے درمیان افراط اور تفریط کے۔ لیکن نفع اور نقصان افراط و تفریط میں اگرچہ مفہوم کے تقابل سے نیکی کی زیادتی اور بدی کی کمی نفع ہے اور بدی کی زیادتی اور نیکی کی کمی نقصان ہے۔ اوسط ان دونوں کا مساوی ہے جسکو ہم عدل کہتے ہیں پس صحیحی عدالت اوسط ہے درمیان نفع اور نقصان کے۔

یہی سبب ہے کہ جب لوگوں میں مناقشہ ہوتا ہے تو وہ قاضی سے رجوع کرتے ہیں۔ اور قاضی کے پاس جانا گویا عدالت کے پاس جانا ہے۔ کیونکہ قاضی کا دعویٰ ہے کہ وہ گویا مجسم عدالت ہے۔ پھر یہ کہ لوگ اوسط کے لئے قاضی سے توقع رکھتے ہیں اور بعض اوقات قضاۃ کو درمیانی کا خطاب دیتے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر اوسط حاصل ہو جائے تو عدالت حاصل ہو جائے پس جو کہ عدل ہے ایک معنی سے اوسط ہے اور قاضی خود ایک اوسط ہے۔

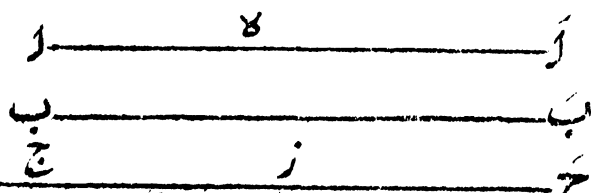
قاضی کا یہ کام ہے کہ وہ عدم مساوات کا تدارک کرے یہ اسی طرح کہ اگر ایک خط نام برابر حصوں پر تقسیم ہو جائے تو وہ بڑے حصے سے اتنا کٹا جو نصف پر زائد ہے جدا کرے اور اس کو چھوٹے حصے میں جوڑ دے۔ یہ جملہ پورا خط مساوی طور سے منقسم ہو۔ کہا جاتا ہے کہ لوگ وہ چیز پائے جو ان کی تھی یعنی برابر کا حصہ پا گئے۔ یہ مساوی مقدار ایک حسابی اوسط ہے درمیان بڑے اور چھوٹے خطوں کے یہی وجہ ہے کہ قاضی کو منصف کہتے ہیں کیونکہ تقسیم برابر کی ہوتی ہے۔

کیونکہ جب ایک حصہ قطع کیا گیا ہے دو برابر (خطوں) میں ایک سے اور جوڑ دیا گیا ہے دوسرے میں تو دوسرا بڑھتا ہے پہلے سے۔ اس حصہ کے دو چند کی مقدار جو اس میں اس طرح جوڑ دیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ ایک میں سے قطع کر لیا جاتا اور دوسرے میں جوڑا نہ جاتا تو دوسرا پہلے سے صرف اس حصے کے برابر بڑھتا۔ لہذا وہ خط جس میں اضافہ ہوا ہے بڑھتا ہے۔

اوسط سے اس حصے کے برابر پس یہ ہمارا وسیلہ ہے اس امر کے دریافت کرنے کا جو بہت بڑھ گیا ہے۔ اس میں کس قدر قطع کرنا ضروری ہے اور کس قدر اس (خط) میں جوڑنا ہے جو کم ہے۔ ہیکو اس حصے میں جو اوسط سے ناقص ہے اس قدر جتنا وہ اوسط سے کم ہے اور سب سے بڑا جو (خط) ہے اس میں سے اس قدر منہا کرنا ہے جتنا وہ اوسط سے بڑھا ہوا ہے۔ فرض کرو کہ خطوط $ا$ و $ب$ و $ج$ $ا$ میں برابر ہیں حصہ $ا$ کو $ا$ سے منہا کرو اور حصہ $ج$ کو $ج$ میں بڑھاؤ تو پورا خط $ج$ بڑھتا ہے $ا$ سے $ج$ اور $ج$ کی مقدار سے اور اسلئے بڑھتا ہے $ب$ سے $ج$ کی مقدار سے۔

حد و نفع و نقصان ماخوذ ہیں ارادی تبادلہ ہے۔ کیونکہ ایسے تبادلہ میں اگر کوئی شخص اس سے زیادہ پا جائے جو اس کا حق ہے تو کہا جائے گا کہ اس نے نفع حاصل کیا اور اگر اس نے اس مقدار سے کم پایا جس سے اس نے ابتدا کی تھی تو کہا جائے گا کہ وہ نقصان اٹھا رہا ہے۔ یہی حال خرید و فروخت میں اور جملہ معاملات میں ہے جس کی قانون آزادانہ اجازت دیتا ہے۔ اور جب لوگ تبادلہ کے نتیجہ میں ٹھیک دیہی مقدار پائیں جو ابتداء میں ان کے پاس تھی نہ زیادہ نہ کم تو کہا جائے گا کہ ان کی رقم برقرار ہے اور نہ وہ نقصان میں ہیں نہ نفع میں۔ تصحیح عدالت میں عادلانہ ہے اوسط ہے درمیان نفع اور نقصان کے ایک خاص قسم ہے غیر ارادی صورتوں میں۔ اس کا مفہوم ہے کہ فریق کسی معاملہ کے وہی مقدار بعد معاملہ کے رکھتے ہیں جو کہ پہلے تھی۔

لہٰذا اس جملہ کو اس شکل سے بیان کر سکتے ہیں۔

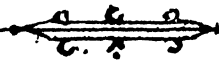


یہ فرض کیا گیا ہے اگرچہ بیان نہیں کیا گیا کہ $ا$ ، $ب$ ، $ج$ و $د$ باہد گر

برابر ہیں ۱۲ مترجم

باب ہشتم

مکافات



بعض ایسے لوگ ہیں جو یہ مانتے ہیں کہ مکافات بالکل عادلانہ ہے یہی عقیدہ فیتاغورس کے تابعین کا تھا جنہوں نے عدالت کی یہ تعریف کی تھی کہ عدالت مطلقاً انتقام ہے کسی شخص کے ہمسایہ سے۔

لیکن مکافات نہ موافق مفہوم تقیسی عدالت کے ہے نہ تصحیحی عدالت کے حالانکہ تصحیحی عدالت یقیناً وہی ہے جو کہ راوانتھوس کے قاعدہ سے مراد تھی جیسا کسی شخص کا عمل ہوگا ویسی ہی اس کی جزا ہوگی۔

پس عدالت حق اور راست ہے۔

قانون مکافات اور تصحیحی عدالت اکثر صورتوں میں موافقت نہیں کرتے مثلاً ایک شخص جو دوسرے شخص کو مارنا ہے وہ مجبوری سے ہو تو اس کو اس کے بدلے نہیں مارتے اور کوئی شخص کسی مجبوری سے کو مارے تو وہ شخص صرف مارا نہیں جاتا بلکہ اس کو تعذیر دیجاتی ہے۔ اور اس سے بھی تفاوت ہوتا ہے کہ ایک شخص دوسرے کے ساتھ جو کرتا ہے آیا اس کی مرضی سے کیا یا خلاف مرضی۔ اور قانون مکافات اس تفاوت کا کچھ شمار نہیں کرتا۔ پھر بھی ایسی معاشروں میں جو کہ تبادلہ پر موقوف ہیں اس قسم کا انصاف ہے یعنی مکافات جس سے اتحاد

۱۱۔ راوانتھوس Radam Anthus جب مذہب یونان قدیم عالم سفلی کے ایک قاضی کا نام ہے ۱۲ مترجم

شاعر قدیم یونان

Hesiod

۱۳ یہ شعر جس کا ترجمہ یہاں لکھا گیا ہے۔ ہینریوڈ

کی طرف منسوب ہے ۱۴ مترجم

والبتہ ہے لیکن متناسب ہوتی ہے نہ کہ مساوی مکافات۔ کیونکہ متناسب معاوضہ سے سلطنت کا نظم باقی رہتا ہے۔

لوگ یا تو بدی کا بدلہ چاہتے ہیں یا نیکی کا یہ غلامانہ سلوک معلوم ہوتا ہے کہ بدی کا عوض نہ کیا جائے اور اگر نیکی کا عوض نہ کریں تو خدمتوں کا باہمی تبادلہ نہوا و پیکہ تبادلہ باہمی ہے جس سے معاشرت قائم رہتی ہے یہی وجہ ہے کہ لوگ اپنی گلیوں میں کرم کا مندر تعمیر کرتے ہیں۔ تاکہ تعاون کا سلسلہ محفوظ رہے۔ کیونکہ یہ ایک خاص صفت کرم کی ہے کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ اگر کوئی شخص ہم پر عنایت کرے تو اس کے اس سلوک کا معاوضہ کیا جائے اور یہ کو لازم ہے کہ ہم خود کرم کی ابتدا کریں۔

متناسبات

پس متناسب مکافات بذریعہ تعامل کے ہوتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ایک معمار ہے ب کفش دوز ہے ج ایک عمارت ہے اور د جو تار ہے۔ پس لازم ہے کہ معمار کفش دوز سے ایک جڑے معاوضہ اس کے کام کا پائے اور اس کو اپنا کام معاوضہ میں دے۔ اس صورت میں اگر متناسب مساوات ہے پہلی مثال میں اور مکافات یا تعامل پیدا ہوتا ہے تو نتیجہ اس چیز کا جو زیر بحث ہے حاصل ہوگا ورنہ تبادلہ برابر ہوگا۔ کیونکہ اس کی کوئی وجہ نہیں کہ ایک کام دو سرے سے بہتر نہ ہو۔ اور لینڈ ان میں مساوات پیدا کرنا چاہئے یہی صورت بعینہ جملہ فنون کی ہے وہ سب فنا ہو جائے۔

۱۱۔ اس سلوک کا مقصد جو مساوی سے ہے وہ قانون قصاص ہے آنکہ آنکہ کے بدلے دانت دانت کے بدلے ۱۲۔ تعامل ایک اصطلاح ہے جسکی تشریح اس طرح ہو سکتی ہے فرض کرو کہ شکل میں ۱۰ معمار ہے ب کفش دوز ج عمارت اور د پاپوش یہ بھی فرض کرو کہ ۱۰ کو ملائیں د کے ساتھ اور ب کو ج کے ساتھ اس

صورت میں تو یہ متناسب د

ج

ب

۱۰ ب : ب : ج : د : ب

یہ نتیجہ اتصال باہمی کا ہے۔

۱۳۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ جو صورت یہاں فرض کی گئی ہے وہ ایسی ہے جس میں جو جنسیں تبادلہ کے لئے آئی ہیں وہ مساوی قیمت کی ہیں اس صورت میں ایک جنس کا تبادلہ دوسری جنس کے ساتھ مکافات تعامل کی غرض کو پورا کر دیتا ہے ۱۲ مترجم۔

۱۴۔ اس فقرہ کا صغیر ۸ ۱۱ سے یہاں منتقل کیا جانا مناسب تھا۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو استدلال میں فتور

اگر قابل اور فاعل پر لحاظ قسم اور مقدار اور صفت کے برابر تاثیر نہ ہو۔ (کیونکہ معاشرت دو طبیبوں سے پیدا نہوگی بلکہ ایک طبیب اور ایک کاشتکار سے اور عموماً ایسے لوگوں سے جو مختلف ہوں اور نابرابر ہوں اور ان میں مساوات مقصود ہو۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسی چیزیں جسے تبادلہ عمل میں آتا ہے کسی معنی سے مقابلہ کے قابل ہوں۔ یہی سبب ہے روپیہ کے ایجاد کا۔ روپیہ ایک قسم کا درمیانی شے یا واسطہ ہے۔ کیونکہ روپیہ سے ہر چیز کا اندازہ ہو سکتا ہے اور اس لئے منجملہ اور چیزوں کی پیشی اور کمی کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے مثلاً پاپوشوں کی تعداد ایک مکان کی قیمت کے برابر ہے یا ایک خوراک کے برابر۔ جو نسبت کہ ایک معیار کو ایک کفش دوز سے ہے وہی نسبت پاپوشوں کی تعداد کو ایک مکان یا ایک خوراک سے ہوگی۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو تبادلہ اور تعامل غیر ممکن ہوگا۔ لیکن یہ ناممکن ہوگا جب تک کہ پاپوشیں اور مکان اور خوراک میں کسی اعتبار سے مساوات نہ پیدا کی جائے۔ لہذا ایک عام معیار کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ جس سے علی العموم اندازہ کا کام لیا جائے۔ جیسا کہ قبل اس کے مذکور ہوا۔ باہمی تعامل کے لئے درحقیقت ایسے معیار کی حاجت تھی جس سے معاشرت برقرار رہے۔ کیونکہ اگر لوگوں کو حاجتیں نہ ہوتیں یا انکی حاجتیں غیر مشابہ نہ ہوتیں تو تبادلہ نہ ہوتا یا ایسا نہ ہوتا جیسے اب ہے۔

روپیہ (نومسمہ) ان حاجات کا ایک طور کا سہ جمہور قائم مقام ہے۔ اسی لئے اس کو روپیہ (نومسمہ) کہتے ہیں کیونکہ اس کا وجود فطری نہیں بلکہ وضعی ہے اور اس لئے کہ اس کا بدل دینا بیکار کر دینا ہمارے اختیار میں ہے۔

مکافات یا تعامل واقع ہوگا جبکہ عدد کو اس طرح مساوی بنائیں کہ جیسے جو نسبت کاشتکار کو کفش دوز سے ہے وہی نسبت ہو کفش دوز کی جس کو

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۶۵) پڑ جاتا۔ اسکے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ ایسے فن یا علم میں جیسے طبابت ایسا شخص جو اس علم یا فن کو کام میں لائے چاہئے کہ وہ یقیناً کوئی اثر پیدا کر سکے۔

۱۔ غیر مشابہ حاجات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ایسی حاجتیں جو محض تعامل (ایک دوسرے کی خدمت کرنے سے پوری نہ ہو سکتی ہوں ۱۲ مترجم۔

کاشتکار کی جنس سے ہے۔ مگر لازم ہے کہ حدود مذکورہ متناسب کی صورت میں لائیں بعد وقوع تبادله کے نہیں تو ایک حد طرفین سے دوسرے فائدہ میں رہے گی یعنی اس کی خوبی دو مرتبہ شمار ہو جائے گی۔ لیکن جب یقین کے پاس اپنی اپنی جنس موجود ہوگی تو ممکن ہے کہ مساوات ان میں قائم کی جاسکے۔ مثلاً فرض کرو کہ کاشتکار ہے۔ جس خوراک بکفشی دوز اس کی جنس نہیں اور خوراک میں مساوات قائم کی گئی ہے۔ لیکن اس قسم کی مشارکت غیر ممکن ہو تو تعامل نہ ہوگا۔

یہ واقعہ کہ طلب گو یا ایک اصل استناد کی ہے جس سے معاشرت باہم گردا بستہ ہے یہ بالکل واضح ہے کیونکہ اگر دو شخصوں میں ایک کو دوسرے کی طلب نہو اگر کوئی ایک کو ان میں سے دوسرے کی خدمت مطلوب نہو یا صرف ایک کو مطلوب ہو تو ان دونوں میں تبادله قائم نہو گا مگر جب ایک کو کچھ مطلوب ہو جو دوسرے کے پاس موجود ہو مثلاً شراب تو دونوں میں تبادله ہو سکتا ہے شراب وہ دیتا ہے اور اس معاوضہ میں غلہ کی درآمد کا حق حاصل کرتا ہے اس صورت میں شراب اور غلہ میں مساوات کی جائے گی۔

سکہ کام آسکتا ہے آئندہ کے تبادله کے خیال سے۔ یہ ایک طور کی ضمانت ہے جو ہمارے پاس ہے اس لئے کہ اگر بالفعل ہم کو ایک شے کی ضرورت نہیں ہے تو ہم کو جب وہ مطلوب ہوگی اس کو بے سکیں گے۔ کیونکہ اگر ایک شخص سک (زر) لاتا ہے تو اس کو اختیار ہوگا جو چاہے حاصل کر لے۔

لے فرض کرو کہ کاشتکار ایک پیمانہ غلہ کا تبادله میں پیش کرتا ہے اور کفشی دوز ایک تعداد پالوشوں کے جوڑوں کی تو اب یہ ضرورت ہے کہ اس کا فیصلہ کیا جائے کہ کس قدر جوڑے جوڑوں کے اس غلہ کے پیمانہ کے مساوی ہوں گے یعنی اس کے تعامل کیونکر ہو سکتا ہے ۱۲ مترجم
۱۲ اس شکل فقرے کے معنی اگر میں (مترجم انگریزی از یونانی) سمجھا ہوں تو وہ یہ ہیں۔ صورت مفروضہ میں کاشتکار کو جب وہ تعداد جوڑوں کی جب وصول ہو اور جوڑوں کی قیمت تجارتی خوبی کی جہت سے تشخیص کی جائے تو کفشی دوز کو حق ہوگا کہ اپنی جنس کی خوبی کا بعد وقوع تعامل کے پھر تقاضہ کرے اور دوبارہ قیمت تشخیص کرے۔ بہر طور یہ جملہ مبہم ہے ۱۲ مترجم۔

یہ سچ ہے کہ ذریعہ انھیں قوانین کا تابع ہے جیسے اور چیزیں اسکی قیمت ہمیشہ
یکساں نہیں رہتی۔ پھر بھی اس کی قیمت نسبت کسی اور چیز کے مستقل ہونے کا میلان
رکھتی ہے۔ تمام چیزیں ضرور ہے کہ ذریعہ کی قیمت رکھتی ہوں کیونکہ اس سے ہمیشہ تبادلہ
سہولت ہوگی اور اس لئے معاشرت (تعال) میں آسانی ہوگی۔

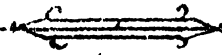
پس ذریعہ ایک پیمانہ ہے جو چیزوں میں مساوات قائم کرتا ہے اور اشیا کو
اندازے کے قابل بنانے کے۔ کیونکہ معاشرت بغیر تبادلہ کے غیر ممکن ہے تبادلہ بغیر
مساوات کے اور مساوات اندازے کے قابل ہوئے بغیر محال ہے۔

اگرچہ درحقیقت محال ہے کہ جن چیزوں میں اسقدر اختلاف ہو قابل اندازے
کے ہو سکیں مگر یہ ممکن ہے کہ عملی مقاصد کے لئے کافی طور پر قابل اندازے کے
ہو جائیں۔ پس ضرور ہے کہ ایک ہی پیمانہ ہو اور ایسا پیمانہ ہو جو ہر تمام عالم اتفاق کو
اسی سے اس کو زر (نومس) کہتے ہیں۔ کیونکہ ایسی کل چیزیں اندازے کے قابل
ہو جاتی ہیں کیونکہ ذریعہ عام پیمانہ اندازے کا ہے۔ فرض کرو کہ ایک مکان ہے
اور ب دس منا کے برابر ہے اور رجب ایک سریر ہے۔

انصاف کے برابر ہے۔ اگر مکان قیمت رکھتا ہے یا برابر پانچ منا کے
ہے۔ پھر سریر دسواں حصہ ب کا ہے۔ لہذا صاف ظاہر ہے کہ تعداد سریروں
کی جو کہ مکان کے برابر ہوں پانچ ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ طریقہ تبادلہ کا تنہا جنگ
زر کا ایجاد نہوا تھا۔ اس میں کوئی تفاوت نہیں ہے کہ خواہ پانچ سریر ہوں یا پانچ سریر
کی قیمت جو ہم ایک مکان کے عوض دیتے ہیں۔

۱۔ وجہ تسمیہ موقوف ہے اس اتصال پر جو نومسہ "زر" اور نومس "موضع" یا "موافقت" میں ہے ۱۲ مترجم۔
۲۔ لے منا ایک قدیم سکہ یونان کا ہے۔

باب پنجم



ماہیت عادل اور ظالم کی بیان ہو چکی ہے۔ تعریفیں جو کی گئیں ہیں اسکو ورنہ
 کر دیتی ہیں کہ عادلانہ سیرت ایک اوسط ہے درمیان ظلم کے ارتکاب اور ظلم کے برداشت
 میں۔ کیونکہ ظلم کا ارتکاب حق سے زیادہ دینا ہے اور برداشت بہت کم پانا ہے۔
 لیکن عدالت درمیانی حالت ہے نہ اسی اختیار سے جیسا اور فضیلتوں کے باب
 میں جنکا بیان ہو چکا ہے بلکہ اوسط قصد کرتا ہے جبکہ ظلم راجع ہے طرفین کی جانب
 عدالت کے سبب سے عادل اس صفت سے موصوف کہوتا ہے کہ عداوت و چیز کو
 عدالت کہتے ہیں اس کا سبب ہوا اور اسے تقسیم کیے اپنے اور کسی اور شخص کے
 درمیان یا اور دو شخصوں میں نہ اس طرح کہ خود بڑا حصہ لے اور ہمسایوں کو کم حصہ
 دے اس چیز کا جسکی تقسیم مطلوب ہے اور بالعکس اپنے آپ کو کم دے
 اور اپنے ہمسایوں کو زیادہ دے بلکہ اپنے آپ کو بھی اور ہمسایہ کو بھی ایسا حصہ
 دے جو ان دو سے تناسب مساوی ہو اور ایسا ہی عمل کرے جب تقسیم واقع ہو
 درمیان اور لوگوں کے خلاف اس کے ظلم راجع ہے نا انصافی کی جانب مگر جو چیز انصاف
 کے خلاف ہے وہ غیر متناسب ہے افراط اور تفریط نفع اور ضرر میں اہذا علم افراط ہے
 اور تفریط یعنی افراط اس چیز کی جو مطلقاً نافع ہو اور تفریط اس چیز کی جو مضر ہو خاص
 اپنی ذات کے لئے جبکہ دوسرے لوگوں کے لئے اگرچہ وہ عموماً متشابہ ہیں شکست
 کرنا متناسب کا یا تو افراط کی صورت پیدا کرے یا تفریط کی۔ لیکن تفریط ظالمانہ فعل کی

عدالت ایک
 اوسط

لہ عدالت اور دوسری فضیلتوں میں یہ امتیاز ہے کہ وہ طرفین جس کی عدالت اوسط
 ہے ایک ہی وراثت کے تحت میں ہیں بنسبت مختلف رذالتوں کے مستہجم
 یونانی۔

ظلم کا برداشت کرنا ہے۔ اور افراط ظلم کا ارتکاب ہے۔
 یہ جو کچھ کہا گیا اس کو کافی بیان عدالت اور ظلم کی ماہیت کا مان لینا چاہئے
 علی الترتیب اور اسی طرح عادلانہ اور ظالمانہ کا بیان، علی العموم۔

۱۔ واضح ہو کہ فلسفہ اخلاق میں جس طرح ظلم کرنا بدی ہے اسی طرح ظلم کا برداشت کرنا جس کو
 اصطلاحاً انظلام کہتے ہیں۔ باوصف قدرت و اختیار بدی یا ردالت کہتے ہیں کیونکہ انظلام اپنے
 نفس پریم کرنا ہے جو کہ ممنوع ہے اس کا سبب یہ ہے کہ فرد گذشت سے ظالم کی جرأت بڑھتی ہے
 جس کا باعث یہ شخص ہوتا ہے جو تم برداشت کر کے خاموش رہتا ہے۔ ۱۲ مترجم۔

باب دہم

لیکن ممکن ہے کہ کوئی شخص ظلم کا موجب ہو مگر یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ خود ظالم ہو پس کیا ہے ماہیت ایسے ظالمانہ افعال کی اگر کوئی شخص ان کا مرتکب ہو تو فوراً ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کسی اعتبار سے ظالم ہے مثلاً چور یا زانی یا ڈاکو یا خیال میں جواب اس کا یہ ہے کہ ایسی کوئی جدا گانہ قسم افعال کی نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص زنا کا مرتکب ہو کسی عورت سے یہ جان کے کہ وہ کون عورت ہے مگر یہ فعل کسی اصلی کمزوری سے اخلاقی مقصد کے نہ ہو بلکہ لمو خاص میں غلبہ شہوت سے ایسے شخص سے کہ اس ظالمانہ فعل کا صدور ہوتا ہے لیکن ظالم نہیں ہے۔ اسی طرح ایسا شخص چور نہیں اگرچہ وہ چوری کا مرتکب ہو انہ وہ زانی ہے اگرچہ زنا کا ارتکاب اس سے واقع ہوا وغیرہ تعلق مکافات کا عدالت کے ساتھ بیاں ہو چکا ہے۔ لیکن ہم کو بھولنا نہ چاہیے کہ مقصود ہماری تحقیقات کا عدالت ہے۔ اطلاق کے مفہوم سے اور سیاسی عدالت ہے یعنی ایسی عدالت جو موجود ہو تو ایسے لوگوں میں جو عام زندگی میں مشارکت رکھتے ہوں آزادی کی نظر سے اور جو آزادی اور مساوات سے مستفید ہوں وہ مساوات تناسب ہو یا حسابی۔ اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ جہاں یہ شرط نہیں پائی جاتی تو لوگوں میں باہم گری سیاسی عدالت کی قابلیت نہیں بلکہ ایک خاص قسم کی عدالت وہاں وجود ہے جو عدالت مذکور کے مشابہ ہے کیونکہ عدالت اپنے

سیاسی عدالت

لہ فعل سے نہیں بلکہ خلقی مقصدیت کے اعتبار سے ظالم ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔
 ۱۳ میں سمجھتا ہوں کہ ”سیاسی عدالت“ وہ نہیں ہے جو کہ مطلق عدالت ہے لیکن بقول ڈاکٹر جیکسن اس کا کامل طور ہے۔ ارسطو نے سیاسی عدالت کے مفہوم پر خاص نظر کی ہے سیاسی اعتبار سے جو حکیم موصوف کے نزدیک اخلاق کا مطلع نظر ہے۔

صحیح مفہوم سے وہاں ممکن ہے جہاں تعلقات لوگوں کے قانون سے متعین ہو گئے ہوں اور موجود ہونا قانون کا دلالت کرتا ہے نا انصافی پر کیونکہ نظم و نسق عدالت کا اسی لئے ہوتا ہے کہ عادلانہ اور غیر عادلانہ کا تعین ہو سکے۔ لیکن ظلم دلالت کرتا ہے ظالمانہ فعل پر کہ ظالمانہ فعل کا ظلم پر دلالت نہیں کرتا۔ اور ظالمانہ فعل یہ ہے کہ بذات خود نا واجب طور سے اپنے لئے بڑا حصہ لے ایسی چیزوں کا جو مطلقاً خوب ہیں اور نا واجبی طور سے تھوڑا حصہ لیں ایسی چیزوں کا جو مطلقاً بری ہیں۔ لہذا ہم حاکم سے رجوع کرتے ہیں نہ کسی ایک فرد کی بلکہ مجموعہ قوانین کی کتاب سے کیونکہ ممکن ہے کہ فرد واحد اپنی غرض سے حکومت کرے اور اپنے کو خود سر حاکم بنا لے۔

محیط عدالت کا محافظ ہوتا ہے اور جب وہ عدالت کا محافظ ہے تو مساوات کا بھی محافظ ہے یہ ظاہر ہے کہ وہ اپنے عہدے سے مستفید نہیں ہوتا کیونکہ اس کو عادلانہ مان لیا ہے کیونکہ وہ خود نا واجب طور سے مطلقاً عمدہ چیز کا بڑا حصہ نہیں لیتا۔ یہ اور بات ہے کہ وہ حصہ اس کی ذاتی قابلیت کے ساتھ تناسب رکھتا ہو۔ لہذا وہ دوسروں کے فائدے کی غرض سے تکلیف اٹھاتا ہے یہی سبب ہے کہ عدالت دوسروں کی بھلائی کو کہتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ لہذا کچھ انعام محیط کو دینا چاہئے بطور اعزاز یا رعایت خاص کے اور یہی باعث ہے کہ جب محیط ان انعامات پر قانع نہیں ہوتا کہ وہ خود سر حاکم ہو جاتا ہے۔

عدالت آقاؤں
غلاموں کی اور
باپوں اور ان
کے اولاد کی

عدالت درمیان آقاؤں اور غلاموں کے یا درمیان باپوں اور اولاد کے سیاسی عدالت کے مثل نہیں ہوتی کیونکہ سیاسی عدالت اہل شہر اور اہل شہر کے درمیان ہوتی ہے اگرچہ اس کے مثل ہوتی ہے۔ کیونکہ کوئی انسان مطلقاً یا صحیح مفہوم سے اپنے مملوک یا اولاد پر ظلم نہیں کرتا جب تک کہ وہ خاص عمر تک نہ پہنچیں اور خود مختار نہ ہو جائیں گویا کہ وہ آزاد یا اولاد

۱۔ حکومت خرافات یا حکومت حکام انتخابی میں مساوات یا اصطلاح اور اصطلاحیں مناسب ہے اور اور دیکھا کہ کسی جمہوریت میں حسابی۔ شرط آزادی سے غلاموں کی آبادی خارج ہے۔ غلام سیاسی

عدالت سے محروم ہیں ۱۲ مترجم

۲۔ یاد رہے کہ غلام اپنے آقا کی ملکیت مثل مویشی یا دوسرے اسباب خانہ داری کے سمجھا جاتا تھا ۱۲ مترجم

کے اجزاء بدن خیال کئے جاتے ہیں اور کوئی شخص جان بوجھ کے اپنے آپ کو ضرر نہیں پہنچاتا۔ لہذا اپنے اوپر ظلم کرنا محال ہے۔ اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ سیاسی عدالت اور ظلم بھی غیر ممکن ہیں ایک آقا سے غلاموں کے حق میں یا باپ سے اولاد کے حقوق کیونکہ یہ امور قانون پر موقوف ہیں جیسے میں کہہ چکا ہوں اور صرف وہیں پایا جاتا ہے جہاں قانون طبیعی موجود ہے۔ یعنی ان لوگوں میں جو مساوات سے قاعدے کی اور اطاعت کی بہرہ ور ہیں اس میں زیادہ گنجائش ہے عدالت کی زوجہ کے تعلق کے ساتھ نسبت اولاد اور ملکیت کے تعلق کے کیونکہ یہ یعنی عدالت تعلق میں شوہر اور زوجہ کی منزلی (خانگی) عدالت ہے اگرچہ یہ بھی سیاسی عدالت سے اختلاف رکھتی ہے۔

سیاسی عدالت

(۱) طبیعی
(۲) وضعی

سیاسی عدالت کچھ تو طبیعی ہے اور کچھ وضعی۔ جو حصہ اس کا طبیعی ہے وہ ہے جیسے ایک ہی حکومت ہر جگہ ہے اور یہ رائے (۱) طبیعی بے نیاز ہے۔ وہ جو کہ وضعی ہے وہ ایسی عدالت ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ ابتداء میں خواہ وہ ایک صورت اختیار کرے خواہ دوسری مگر جب وہ نافذ ہو گئی تو پھر سختی سے پابندی کی جائے گی مثلاً قیدی کا فدیہ ایک منا ہوا ایک بکرا ہونہ کہ دو بھیڑیں بطور قربانی دی جائیں اور تمام قانونی احکام جو جزئی صورتوں میں مقرر ہیں مثلاً قربانی پر سیداس کے اعزاز میں بمقام ایف پی پوس یا تھراٹنسی حکم پارلیمنٹ کے۔ بغض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جملہ قوانین وضعی ہیں کیونکہ جو چیز طبیعی ہے اس میں تغیر نہیں ہوتا اور اس کا حکم ہر جگہ ایک ہی ہے مثلاً آگ جلاتی ہے ایک ہی طور سے خواہ یہاں ہو خواہ فارس میں۔

مگر یہ کلمہ صحیح نہیں ہے اگرچہ کسی حد تک صحیح ہے دیوتاؤں میں بلا شک ظن غالب یہ ہے کہ بالکل درست نہیں ہے۔ لیکن اس دنیا میں گو کہ ایسی شے موجود ہے جسکو طبیعی عدالت کہتے ہیں پھر بھی جملہ عدالت متغیر ہے۔ قطع نظر اس کے ایک عدالت ہے جو اسی طور سے عدالت نہیں بھی ہے یعنی طبیعی۔

امکان کی ساحت میں یہ دیکھنا سہل ہے کہ وہ کیا چیز ہے جو کہ طبیعی ہے اور وہ کیا چیز ہے جو طبیعی نہیں ہے لیکن قانونی اور وضعی دونوں میں ایک طور سے

متغیر ہیں۔ وہی امتیاز قابل اطلاق ہوگا دوسری صورتوں میں۔ جیسے دہنا ہاتھ طبعاً قوی ہے یہ نسبت بائیں ہاتھ کے اگرچہ کوئی ایسا نہیں جو دونوں ہاتھوں کو ایک ہی طور سے کام میں لانے کی قوت نہ حاصل کرے۔

ایسے ضوابط عدالت کے جو کہ موقوف ہیں وضع اور سہولت پر ان کا متبادل مقررہ پیمانوں سے ہو سکتا ہے کیونکہ شراب کے پیمانے اور غلہ کے پیمانے کسی ہنگامہ سادی نہیں ہیں لیکن جہاں چیزیں خرید کر تے ہیں وہاں بڑے پیمانے ہوتے ہیں اور جہاں فروخت کرتے ہیں وہاں چھوٹے پیمانے ہوتے ہیں اسی طرح ایسے ضابطے عدالت کے جو طبیعت کی جابجائی ہیں بلکہ انسان کے ارادہ سے ہیں ہر جگہ یکساں نہیں ہیں جیسا کہ خود سیاسیات بھی ہر جگہ یکساں نہیں ہے اگرچہ ہر مقام پر صرف ایک ہی کامل طبیعی دستور ہے۔

لیکن ہر ضابطہ عدالت کا یا قانون جزئی افعال سے وہی تعلق رکھتا ہے جو ایک کلی کو ہے جزئی سے کیونکہ جب افعال متعدد ہیں تو ہر ایسا ضابطہ ایسا ہی ہے جیسے کلی کیونکہ افعال متعدد میں اور ضابطہ کلی ایک ہی ہے۔

ظالمانہ فعل میں اور ظلم میں تفاوت ہے اور عادلانہ فعل میں اور عدل میں تفاوت ہے۔ کوئی شے یا تو از روئے ماہیت ظالمانہ ہے یا انہی کے خلاف ہے اور یہی چیز جبکہ عمل میں آئے تو وہ فعل ظالمانہ ہے اور قبل ارتکاب یہ محض ظلم ہے۔ یہی امر فعل عادلانہ پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن افعال عادلانہ اور ظالمانہ کے اقسام اور ان کی تعداد اور وسعت ائمہ معرض تحقیق میں آئیں گی۔

لے خرید کرنے والے اور فروخت کرنے والے ایک ہی لوگ ہیں جیسا کہ خیال کرتا ہوں یعنی سود اگرچہ ہلکا خرید کرتے ہیں اور پھٹکل سیچتے ہیں یعنی ٹھوک خرید کر کے خوردہ فروشی کرتے ہیں دڈا اگرچہ جس نے اس طرح ترجمہ کیا ہے زیادہ ہیں ٹھوک خریدتے ہیں اور کم ہیں خوردہ فروشی کے بازار میں ۱۲ مترجم لے اس جملہ کے بعد اوسطوں نے کہا ہے کہ لفظ فعل عادلانہ کے لئے عموماً ڈیکاے اور پراگی ۱۱ ڈیکاے روماسے اس کے معنی خاص ہیں یعنی اصلاح فعل ظالمانہ یہ توجیہ لفظ یونانی کی ہے جو کسی اور زبان میں ترجمہ نہیں ہو سکتی ۱۲ انگریزی

یہ چیزیں عادلانہ اور ظالمانہ ایسی ہیں جن کا مذکور ہوا کسی شخص کی طرف ان کا انتساب اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ ارادۂ واقع ہوں جب غیر ارادی افعال کا وقوع ہو تو وہ نہ عادلانہ ہیں نہ ظالمانہ البتہ مجازاً کہہ سکتے ہیں۔ یعنی ایسے افعال کا ارتکاب فاعل سے ہوتا ہے جو مجازاً عدل یا ظلم ہے۔

ارادی صفت
عادلانہ اور ظالمانہ
فعل کی۔

تعریف فعل عادلانہ یا ظالمانہ کی اس کے ارادی یا غسیب ارادی ہونے کی صفت پر موقوف ہے کیونکہ جب ارادۂ صدور ہو تو ملامت ہو سکتی ہے اور اسی صورت میں فعل ظالمانہ بھی ہوگا اور اگر ارادی کی صفت میں ناقص ہے تو وہ فعل ایک یعنی سے ظالمانہ ہے لیکن فعل ظالمانہ کی حد تک نہیں پہنچتا۔

فعل ارادی

لیکن فعل ارادی سے میری مراد ایسا فعل ہے جس کی تعریف بیان ہو چکی ہے یعنی ایسا فعل جو کسی شخص کی قدرت و اختیار میں ہوا اور جس کا صدور اس کے علم سے ہو (یعنی جس فعل کو وہ سمجھ بوجھ کے کرے) نہ کہ نادانستگی میں اس شخص کی سب پر وقوع ہوا ہے یا اس آلہ کی بے علمی سے جس سے وقوع ہوا ہو یا اس کے نتیجہ کی بے علمی سے۔ مثلاً اس شخص کو نہیں جانتا جس پر ضرب کا وقوع ہو یا اپنی ضرب کے اثر سے۔ نہ صرف یہ بلکہ یہ بھی شرط ہے کہ اس کا صدور اتفاقی نہ ہو یا جبریہ نہ ہو۔ مثلاً کسی شخص نے ایک شخص کا ہاتھ پڑا اور اسی ہاتھ سے کسی شخص کو ضرب رسید کی جو اسکے ساتھ تھا تو یہ فعل ارادی نہیں ہوگا کیونکہ اس کے قدرت و اختیار سے صادر نہیں ہوا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ شخص مغرب اسی کا باپ ہو اور وہ اس کو کوئی شخص سمجھتا ہے یا کوئی اور شخص جو وہاں حاضر ہے اور یہ نہ جانتا ہو کہ وہ اس کا باپ ہے اور ایسا ہی اختیار نتیجہ کے باپ میں بھی کرنا چاہیے اور عموماً اس فعل کے باپ میں۔ اگر کوئی فعل بے علمی سے صادر ہو کہ بے علمی سے صدور نہ ہو یا اس کی قدرت میں نہ ہو یا اس کے کرنے پر مجبور ہو تو یہ فعل غیر ارادی ہے۔ کیونکہ ایسی چیزیں عالم اسباب میں بہت سی ہیں جن کا ہم سے دانستہ وقوع ہوتا ہے یا ہم پر واقع ہوتی ہیں اور وہ نہ ارادی ہوتی ہیں نہ غیر ارادی مثلاً بوڑھا ہونا یا مرنا۔

اتفاقی کی صفت بھی ایک ہی طور پر افعال عادلانہ اور ظالمانہ سے منسوب ہو سکتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص ایک امانت واپس دے بلا ارادہ یا خوف سے۔ لیکن اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس نے عدل کیا یا اسکی سیرت

عاد لانہ ہے الایہ کہ یہ امر اتفاقی ہوا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے امانت کے واپس دینے سے انکار کیا تو اس کو ظالم کہہ سکتے ہیں اور فعل ظالم لانے کا مترکب ہوا اگر اتفاقی طور سے ارادی افعال یا تو کسی مقصد خاص سے واقع ہوتے ہیں یا بلا قصد۔ اس کے ساتھ ہی اگر ہم یہ افعال بیشتر سے سمجھ کے کریں یا بغیر سمجھے ہو جیسے بلا تامل۔ عین طریقہ میں جن سے لوگ معاشرت میں ایک دوسرے کو ضرر پہنچا سکتے ہیں۔ لاعلمی سے کسی فعل کا صدور ہو تو اس کو غلطی کہتے ہیں جبکہ شخص ضرر رساں یا فعل جو واقع ہوا یا آلہ ضرر یا اس کا نتیجہ ایسا نہیں ہے فاعل جو سمجھا تھا وہ نتیجہ نہ ہوا۔ مثلاً اس نے خیال کیا کہ وہ ضرب نہ مار سیکے گا یا فلاں آلہ سے نہ مار سیکے گا یا فلاں شخص کو نہ مار سیکے گا یا یہ کہ اس کی ضرب کا فلاں اثر نہ ہو گا لیکن اثر اس کی توقع کے خلاف ہوا۔ مثلاً اس کی نیت تھی کہ کسی شخص کے کچھ چھو دے مگر اس کے زحی کرنے کی نیت تھی یا شخص کوئی اور رکھا یا آلہ ایسا نہ تھا یعنی آلہ مقصود نہ تھا۔

غلطی

جبکہ ضرب جو لگائی گئی توقع کے خلاف تھی تو یہ سوئے اتفاق ہے لیکن اگرچہ ضرب خلاف توقع نہ تھی مگر شرارت پر دلالت نہیں کرتی تو یہ غلطی ہے۔ کیونکہ ایک شخص غلطی اسی حالت میں کرتا ہے جبکہ اصلی صلاحیت جرم اس کی ذات میں موجود ہو لیکن سوء اتفاق اس حالت میں ہے جبکہ اصلی صلاحیت جرم اس کی ذات سے خارج ہو۔ جب کوئی شخص باوجود علم کچھ کرتا ہے لیکن بغیر غور و فکر تو یہ ایک فعل خلاف عدل ہے جیسے تمام افعال انسانی میں جبکہ صدور غضب اور دوسرے ضروری یا طبعی جذبات سے واقع ہو کیونکہ ایسی ضرر رسائی یا ایسی غلطیاں کرنے میں ہم ظالم ہیں اور یہ افعال ظالمانہ ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہم بعینہ ظالم ہیں یا شریہ کیونکہ ضرب نتیجہ شرکا نہیں ہے۔ لیکن جبکہ فعل نتیجہ تعدد و قصد صحیح کا ہو تو فاعل اس کا ظالم اور شریہ ہے۔ اسی وجہ سے یہ مسئلہ بہت صحیح ہے کہ وہ افعال جن کا ارتکاب حالت غضب میں ہوا ہو ان کا صدور کینہ یا بداندیشی سے نہیں ہوتا کیونکہ اس کا موجب وہ شخص نہیں ہے جس نے

سوء اتفاق غلطی

لے یعنی سیرت ظلم کی رائج ہو گئی ہے بعد از ظالم سے مزد ہے۔ جب کہ عادت ظلم کی ہو گئی ہو۔ انھا الاعمال بالنیات فعل اگرچہ ظالمانہ ہو مگر نیت شرکی ہو تو فاعل ظالم نہیں ہے ۱۲ مترجم

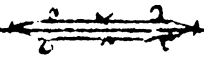
وہ کام کیا بلکہ وہ شخص ہے جس نے غضب کو اشتعال دیا اور چھڑ چھاڑ کی ابتدا کی۔
 پھر یہ کہ در صورت غضب یہ سوال نہیں ہے کہ یہ فعل سرزد ہوا بلکہ امر قنارہ فیہ
 حق ہے یا نہیں کیونکہ غضب کا صدور نا انصافی کے ظہور سے ہوتا ہے۔ یہ وہ بات
 نہیں ہے جیسے معاہدوں میں جب دو شخص نزاع کرتے ہیں واقعہ کے متعلق اور ان میں سے
 ایک ضرور غائبانہ ہے الایہ کہ وہ دونوں فراموشی کی حالت میں کام کر رہے ہوں۔ اس
 صورت میں کوئی ایک ان میں سے واقعہ سے انکار نہیں کرتا بلکہ تنازع اس سمت یا فرق
 کے بارے میں جو حق پر ہے۔ وہ صورت جدا گانہ ہے جب کوئی شخص سمجھ بوجھ کر
 برسر فساد ہو وہ جانتا ہے کہ حق کس فرق کے ساتھ ہے۔ جو شخص حالت غضب میں کام
 کرتا ہے یہ خیال کرتا ہے کہ اسکو ضرر پہنچا لیا ہے مگر سمجھ بوجھ کے مرتکب ہونے والا
 ایسا نہیں خیال کرتا۔

اگر کوئی شخص جان بوجھ کے قصد صحیح کے ساتھ کسی دوسرے کو ضرر پہنچائے
 تو اس کا فعل ظالمانہ ہے۔ ایسے ظالمانہ افعال سے ضرور تا ظالم کے ظلم کا ثبوت
 ہوتا ہے جبکہ ان افعال سے تناسب اور مساوات شکست ہو جائے۔ اسی کے
 متناہ عادل کا حال ہے اگر وہ قصد صحیح اور اخلاقی مقصد سے عدل کرتا ہے اور عدالت
 ثابت ہوگی صرف ارادے کے ثبوت سے۔ اگرچہ فعل کا صدور غور و فکر سے نہ بھی ہو۔
 غیر ارادی افعال یا تو قابل عفو ہوں گے یا نہ ہوں گے۔ وہ قابل عفو ہوں گے
 جبکہ وہ غلطیاں ہوں اور نہ صرف حالت لاعلمی میں صادر ہوں۔ بلکہ نادانی سے ان کا
 صدور ہوا ہو۔ لیکن جبکہ ان کا ارتکاب لاعلمی سے ہو بلکہ حالت لاعلمی میں ہوا ہو کسی ایسی
 وجدانی حالت میں جو نہ طبعی ہو نہ انسانی ہو تو مرتکب لائق عفو نہ ہوگا۔

۱۔ یعنی وہول واقعات کی صورت میں اس مرض کو ارسطو نے تسلیم کر لیا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک
 بچہ کو جو اس کے پہلو میں سو رہا تھا ایک درندہ جانور خیال کر کے زور سے دیوار پر دے پٹکا داغ اسکا
 پاش پاش ہو گیا اس صورت میں وہ شخص مجرم نہیں ہے ۱۲ مترجم۔

باب یازدہم

امکان ظلم کے برداشت کا بالا ارادہ



اس میں شک ممکن ہے کہ آیا ہم نے کافی طور سے ظلم کے برداشت اور ظلم کے ارتکاب کی تعریف بیان کر دی ہے۔ اولاً یہ وہ صورت ہے جیسا کہ یورپیڈیسس (Euripides) نے اپنے عجیب طریقہ سے اس کا ذکر کیا ہے۔

میں نے اپنی ماں کو قتل کیا قطعہ مختصر یہ ہے۔

کیا تم دونوں راضی یا ناراض تھے دونوں؟

بالفاظ کیا حقیقتاً کوئی شخص ظلم کو اراداً برداشت کرتا ہے؟

یا یہ کہ ظلم کا برداشت کرنا ان ظلام، ہمیشہ بغیر ارادے کے ہوتا ہے جیسے ظلم کرنا ہمیشہ ارادی ہوتا ہے؟ پھر یہ کہ ان ظلام و انکار ارادی ہوتا ہے یا دغا غیر ارادی ہوتا ہے جیسے ظلم کا ارتکاب ہمیشہ ارادی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ کبھی ارادی ہوتا ہے اور کبھی غیر ارادی؟ اور یہی سوال عادلانہ سلوک کے باب میں بھی ہو سکتا ہے کیونکہ جیسے کل عادلانہ فعل اور

کل ظالمانہ فعل ارادی ہوتا ہے یہ فرض کرنا منقول ہے کہ ارادی ہونا یا غیر ارادی ہونا عادلانہ اور ظالمانہ سلوک کرنے کا اسی طرح سے مطابق ارادی ہونے یا غیر ارادی ہونے عادلانہ اور ظالمانہ کام کرنے کے ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ ہر شخص جس کے ساتھ عادلانہ

یہ منقول ہے بلروفن Bellerophon سے جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے

لیکن ظن غالب یہ ہے کہ (الی میون Alemoeon سے لیا گیا ہے کیونکہ

الی میون پر ایفھی یارس Amphiaraus نے اپنی ماں ایریفل Eriphyle جس نے

اپنے باپ کو دغا سے قتل کر دیا تھا ۱۲ مترجم

سلوک کیا گیا ہے اس کے ساتھ ایسا سلوک اراداً ہوا ہے محال معلوم ہوگا۔ کیونکہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کے ساتھ عادلانہ سلوک بلا ارادہ ہوا ہے۔ فی الواقع اور جو سوال پیدا ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کیا شخص جو ظلم کو برداشت کرتا ہے اس کے ساتھ ظالمانہ سلوک کیا گیا ہے یا صحیح ہے کہ برداشت کرنا ظلم کا اور ظلم کرنا موقوف ہے خاص اخلاقی مقصد پر؟ یہ ممکن ہے کہ عدل عادلانہ فعل میں یا عادلانہ سلوک کئے جانے میں محض اتفاق ہو اور یہ صاف صاف ظلم کے باب میں بھی درست ہے۔ کیونکہ ظالمانہ فعل اور ظلم کا ارتکاب ایک ہی چیز نہیں ہے نہ ظالمانہ فعل کا برداشت کرنا اور ظلم کا برداشت کرنا ایک ہی چیز ہے۔

اور بھی اسی طرح درست ہے عادلانہ عمل کرنا اور عادلانہ سلوک کیا جانا کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ عادلانہ یا ظالمانہ سلوک کیا جائے جب تک کوئی ایسا شخص نہ ہو جو عادلانہ یا ظالمانہ کام نہ کرے۔

پس اگر ظلم کرنے کے صرف یہ معنی ہیں کہ کسی شخص کو ضرر پہنچایا جائے اراداً اور ارادی ہونے کے مفہوم میں داخل ہے۔ علم ایسے شخص کا یا اس آلہ کا یا طریقہ پس ایک بدکار شخص اگر اپنے آپ کو ضرر پہنچائے اراداً تو وہ اراداً ظلم برداشت کرتا ہے اور یہ ممکن ہو کہ کوئی شخص اپنے نفس پر ظلم کرے۔ امکان اپنے نفس پر ظلم کرنے کا ایک دوسرا شکل مسئلہ ہے، دوسرے یہ کہ کوئی شخص شرارت سے اراداً ضرر پہنچایا گیا ہو ایک اور شخص کے ہاتھ سے جو اراداً کام کرتا ہو۔ اگر ایسا ہو تو یہ ممکن ہے کہ اراداً ظلم برداشت کیا جائے۔

لیکن شاید یہ تعریف صحیح نہیں ہے اور ہم کو چاہئے کہ ان الفاظ میں ”ضرر پہنچانا“ مع علم شخص آلہ اور طریقہ کے، ”یہ الفاظ اضافہ کریں“ بخلاف اس شخص کی مرعی کے ”اس طرح ممکن ہے کہ کوئی شخص ضرر پہنچایا جائے اور برداشت کرے ظلم کو اراداً لیکن وہ شخص بلا ارادہ شکار ظلم کا نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ کوئی شخص حتیٰ کہ شری شخص بھی نہیں چاہتا کہ اس کو ضرر پہنچے لیکن یہ شری شخص

اپنی مرضی کے خلاف کام کرتا ہے۔ کیونکہ کوئی شخص خواہش نہیں کرتا ایسی چیز کی جو اس کے نزدیک خوب نہ ہو اور شریر (مطلق الذنان) شخص جس چیز کو اپنا فرض سمجھتا ہے اس پر عمل نہیں کرتا۔ لیکن وہ شخص جو اپنا مال عطا کر دیتا ہے جیسے گلاؤس (weus)

نے دایومیدس (Diomedes) کو دیا حسب قول ہومر (Homer)

”سوئے کے عطیہ کے بدلے میں تیل کے اور سوگائیں عوض میں نوکرتے“
کوئی ظلم نہیں برداشت کرتا کیونکہ اس کو عطا کرنے کی قدرت ہے لیکن یہ اس کی قدرت میں نہیں ہے کہ ظلم برداشت کرے کیونکہ ظلم پر مقدم ہے عامل یعنی ظالم پس یہ صاف ظاہر ہے کہ برداشت ظلم کی ارادتا (عمداً) نہیں ہوتی۔

ابھی دوسلوں پر بحث کرنا باقی ہے جو ہم نے تجویز کئے تھے یعنی (۱) یہ وہ شخص ہے جو کسی اور شخص کے لئے زیادہ مقرر کرتا ہے نسبت اس کے استحقاق کے یا وہ شخص جو اس سے متمتع ہوتا وہ ظلم کا مرتکب ہے (۲) کیا کوئی شخص اپنے اوپر ظلم کر سکتا ہے؟

کیونکہ اگر پہلا مفروضہ ممکن ہو یعنی اگر وہ تقسیم کرنے والا ہے نہ کہ وصول کرنے والا زیادہ حصہ کا جو ظلم کرتا ہے پس اگر کوئی شخص زیادہ دیتا ہے دوسرے شخص کو بہ نسبت اپنی ذات کے تو وہ اپنے اوپر ظلم کرتا ہے۔ یہ معتدل استخاص کا فعل سمجھا جاتا ہے کیونکہ نیک اور انصاف دوست آدمی اپنے لئے کمتر لینے پر مائل ہے بہ نسبت اپنے استحقاق کے۔ شاید صورت حال ایسی سادی نہیں ہے۔ جیسا اتمان کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کسی اور شخص کو کسی اچھی چیز سے حصہ مقرر کرنے میں بہ نسبت اپنی ذات کے اس شخص کے دل میں یہ ساقی ہو کہ کسی اور عمدہ چیز سے زیادہ حصہ ملے مثلاً شہرت یا مطلق شرافت۔ یا سوال کا جواب ارتکاب

لہ برداشت کرنا ظلم اصطلاحاً ایس کی نظر میں ممکن ہے کہ صفت ارادیت کی رکھتا ہو لیکن مرضی ہونے کی صفت نہیں رکھتا۔ بالفاظ دیگر ممکن ہے کہ کوئی ارادتا ضرر پہنچائے لیکن ارادتا اپنے اوپر ظلم نہیں کر سکتا۔ لیکن گرایا ہے تو اسطو کی عبارت تاریکی سے خالی نہیں ہے ۱۲ مترجم
کہ یہ کتاب ایلید سے منقول ہے ششم ۲۲۶۔

ظلم کی تعریف کے حوالہ سے دیا جاسکے۔ کیونکہ صورت مفروضہ میں تقسیم کنندہ اپنی مرضی کے خلاف کچھ نہیں برداشت کرتا لہذا اس کے ساتھ ظالمانہ سلوک نہیں کیا گیا ہے کم از کم اس معاملے میں لیکن زیادہ سے زیادہ صرف ضرر اس کو پہنچا۔ یہ بھی واضح ہے کہ تقسیم کنندہ ہی ہے جو اس ظلم کا مرتکب ہوتا ہے اور جملہ صورتوں میں وصول کرنے والا زیادہ حصے کا ظالم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نتیجہ نہیں ہے کہ اگر کوئی کسی ناجائز مال پر قابض ہے تو وہ ظلم کا مرتکب ہوا ہے وہ ظالم اسی صورت میں ٹھہریگا جب اس نے عمداً ظلم کیا ہو اور یہ صورت اس شخص کی ہے جس سے اس فعل کی ابتدا ہوئی ہے یعنی تقسیم کنندہ کے ساتھ ہو کے نہ کہ وصول کنندہ کے ساتھ۔

یہ لفظ ”کرنے“ کے مختلف مفہوم ہیں ایک مفہوم سے بیان چیزوں کو کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے قتل کیا یا جس مفہوم سے ہاتھ یا نوکر الگ کے حکم سے ظلم کا مرتکب ہوتا ہے۔ لیکن یہ چیزیں ظلم نہیں کرتیں اگرچہ ان سے ظالمانہ فعل کا صدور ہو۔ پھر یہ کہ اگر تقسیم کنندہ نے لاعلمی سے فیصلہ کیا تو وہ قانون کی نظر میں ظلم کا مرتکب نہیں ہوتا اور نہ اس کا فیصلہ ظالمانہ ہے الا ایک خاص مفہوم سے کیونکہ قاتل کی عدالت اور کلی عدالت میں فرق ہے۔ اگر وہ جان بوجھ کے ظالمانہ حکم دیتا ہے تاکہ اس کو یا غرت سے یا انتقام سے بہ نسبت اس کے استحقاق کے زیادہ حصہ ملے۔ اگر وہ ان چیزوں سے جن کا مذکور ہوا ظالمانہ حکم دینے پر مائل ہوا ہے تو وہ ٹھیک ویسا ہی ناجائز فائدہ اٹھاتا ہے جیسے وہ ظالمانہ انعام میں شریک ہو۔ کیونکہ اس صورت میں بھی جس شخص نے ایک قطعہ اراضی کا ظالمانہ فیصلہ کیا اراضی سے حصہ نہ پائے گا بلکہ روپیہ پائیگا۔

لہ کل یا مطلق عدالت مجرد عدالت ہے وہ بے نیاز ہے قانون جزئیات سے جو مختلف ممالک میں نافذ ہیں۔ ۱۲ مترجم

باب سیزدہم عدالت کی مشکل



لوگ خیال کرتے ہیں کہ ظلم کرنا ان کی قدرت و اختیار میں ہے لہذا ان کا خیال ہے کہ عادل ہونا بھی سہل ہے۔ لیکن یہ صورت نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ہماری قدرت و اختیار میں ہو کہ اپنے ہمسایہ کی زوجہ سے نہ نا کے مرتکب ہوں یا کسی اور کو ماریں یا روپیہ دے ڈالیں لیکن یہ سہل نہیں ہے اور نہ ہماری قدرت و اختیار میں ہے کہ کسی خاص اخلاقی حالت سے یہ امور بجالائیں۔

اسی طرح لوگ خیال کرتے ہیں کہ ظلم کے سمجھنے کے لئے کوئی خاص عقل درکار نہیں ہے جس طرح ایسے امور کو سمجھنا جن کا قانون میں مذکور ہے کچھ دشوار نہیں ہے لیکن وہ افعال عادلانہ نہیں ہیں الا اتفاقاً وہ عادلانہ افعال صرف اس صورت میں ہیں اگر فعل یا تقسیم ایک خاص صورت اختیار کرے۔ عادلانہ افعال کا سمجھنا زیادہ مشکل کام ہے وہ افعال جن کی عادلانہ افعال تعریف کی گئی ہے بہت وسائل صوت کے فہم کے اگرچہ ان کا سمجھنا بھی کچھ ایسا سہل نہیں ہے۔ کیونکہ شہد شربابی بور کاٹری یا چاقو کی بات کا سمجھنا تو سہل ہے لیکن یہ جاننا کہ کس کے لئے اور کب اور کس موقعہ محل پر یہ کیونکر کام میں لائی جاتی ہیں ایسا ہی دشوار ہے جیسے طبیب عاذق ہونا۔

یہی خیال لوگوں کو اس طرف لیجاتا ہے کہ عادل انسان کی صفت یہ بھی ہے

لے ایک پودا ہے جو اگلے زمانے میں جنوں کا علاج سمجھا جاتا تھا اور اس کی جڑ کا سفوف کیڑوں کے

مارنے کے لئے مستعمل تھا۔ لفظ یونانی ۱۲ مترجم

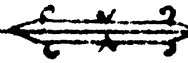
لے وہ جکو کا شک کہتے ہیں یا گرم بوا جو اس کام کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

کہ وہ ظلم کا مرتکب ہو سکے جیسے اس کی یہ صفت ہے کہ وہ عدالت کر سکے۔ کیونکہ عادل انسان بہ نسبت اور لوگوں کے بہتر ہے کام کر سکتا ہے جیسے ارتکاب زنا یا ضرب لگانا اور بہادر آدمی کا اپنی سپر کو پھینک دینا اور جنگاہ سے پیٹھ موڑ کے کسی سہمت کو بھاگ جانا۔ لیکن بزدلی اور ظلم کی یہ ماہیت نہیں ہے کہ بزدلی کے کام کرے الا عارضی طور سے لیکن ان کاموں کو کسی اخلاقی حالت سے کرنا۔ ٹھیک جیسے فن طبابت یا صحت بخشی نشتر کا استعمال کرنا اور نہ استعمال کرنا نہیں ہے۔ دواؤں کا دینا یا نہ دینا بلکہ خاص ایک صناعیت کی مہارت سے ایسا کرنا۔

صواب عدالت ان لوگوں پر صادق آتے ہیں جو ایسی چیزوں میں شرکت رکھتے ہیں جو مطلقاً خیر ہیں اگرچہ یہ ممکن ہے ان سے چیزیں بہت ہی زیادہ لی جائیں یا بہت ہی کم۔ کیونکہ بعض موجودات شاید دیوتاؤں کے لئے یا ایمکان نہیں ہے کہ وہ بہت زیادہ خیر سے لے سکیں درآنحالیکہ اور دن کے لئے جو سستی اور ان کی شقاوت لا علاج ہے ان کے لئے کوئی استفادہ نہیں خواہ وہ کتنا ہی کم ہو لیکن جو کچھ ان کا حقد ہو گا وہ مضر ہو گا۔ بہر طور اکثر لوگوں کے لئے وہ ایک حد خاص تک مفید ہے لہذا عدالت اپنی اصلیت کے لحاظ سے انسانی ہے یعنی وہ موثر ہے انسانوں کے باہمی تعلقات پر انسان ہونے کی حیثیت سے۔

لے کیونکہ وہ خود ہی خیر کثیر سے بہرہ یاب ہیں کم و بیش ان کے لئے نہیں ہے ۱۲ مترجم۔

باب چہارم نصف



اب ہم اس کے بعد نصف اور قابل نصف پر بحث کریں گے
یعنی تعلق نصف کا عدالت سے اور قابل نصف کا عادل سے۔ کیونکہ تحقیق
سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ عدالت اور نصف مطلقاً ایکساں نہیں ہیں اور نہ
ازروئے جنس اختلاف رکھتے ہیں کبھی ہم نصف کی اور کبھی ہم ایسے شخص کی ستائش
کرتے ہیں جو نصف شعار انسان ہے اور اسی طرح مجازاً بطور ایک اصطلاح
ستائشی کے اور چیزوں پر اطلاق کرتے ہیں اور اس کو خیر کا مترادف سمجھ کے
استعمال کرتے ہیں اور یہ مراد لیتے ہیں کہ دو چیزوں میں جو زیادہ قابل نصف
ہے وہ بہتر ہے۔ مگر بعض اوقات جب ہم غور کو راہ دیتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا
ہے کہ یہ تو خلاف عقل ہے کہ قابل نصف اگر عادل سے مختلف ہو تو وہ
قابل مرج ہو ہم یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایسا ہو تو یا عادل خیر نہیں ہے یا قابل نصف خیر نہیں
ہے اگر یہ مختلف ہوں یا اگر دونوں خیر ہوں تو پھر دونوں یکساں ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ ان خیالات سے قابل نصف کے باب میں مشکل پیدا ہوتی
ہے لیکن یہ سب اور ایک طریق سے درست ہیں اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے
کیونکہ جو قابل نصف ہے اگر وہ بہتر ہے عدل سے تو یہ لفظ عدالت کی ایک
حیثیت ہے پھر یہ خود ہی عدل ہے اور اس سے بہتر نہیں ہے اس عدل سے جو
ازروئے جنس اس سے اختلاف رکھتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عادل اور
نصف شعار ایک ہی چیز ہیں اور درحالیکہ دونوں خیر ہیں قابل نصف بہتر ہے۔
مشکل اس واقعہ سے پیدا ہوتی ہے کہ درحالیکہ وہ چیز جو قابل نصف ہے

عادل ہے مگر یہ قانون کی نظر میں عادل نہیں ہے بلکہ یہ تصحیح ہے قانونی عدالت کی اور سبب یہ ہے کہ جملہ قانون ادا کیا گیا ہے عام اصطلاحوں میں لیکن بعض صورتیں ایسی ہیں جن پر غیر ممکن ہے کہ عام غلطوں میں صحت کے ساتھ قانون کا نفاذ ہو سکے لہذا جہاں کہیں عام بیان کی ضرورت ہے مگر یہ بیان صحیح نہیں ہو سکتا، قانون میں اکثر صورتیں شامل ہیں اگرچہ یہ غلطی کے عنصر سے غفلت نہیں کرتا اور نہ اس اعتبار سے اس میں صحت کا نقصان ہے کیونکہ غلطی نہ قانون میں نہ وضع قانون کی جماعت میں ہے بلکہ معاملہ کی ماہیت میں ہے کیونکہ یہ بلاہت ناممکن ہے کہ کامل صحت کے ساتھ ایسے

معاملات پر حکم لگایا جائے جیسے افعال انسانی جہاں کہیں قانون کے الفاظ عام ہوں مگر وہ خاص معاملہ عام قانون کا ایک مستثنیٰ ہو تو یہ جائز ہے کہ جہاں مقنن کا ضابطہ ناکافی یا غلط ہو عموم کے اعتبار سے اس نقص کو نکال کر تصحیح کر دیں اگر مقنن خود حاضر ہو تو اس کو تسلیم کر لے اور اگر اس کو علم ہو تو وہ قانون کے وضع کرتے وقت خود اس کی صحت کر دیتا۔

پس جو قابل نصفت ہے وہ ہی عادل ہے اور ایک قسم کی عدالت سے بہتر ہے البتہ مطلق عدالت سے بہتر نہیں ہے۔ مگر عدالت کی غلطی اسے بہتر ہے جو قانون کی عمومیت سے پیدا ہوتی ہے۔ فی الواقع یہ ماہیت قابل نصفت کی ہے یہ تصحیح قانون کی ہے جہاں قانون اپنی عمومیت کی وجہ سے کامیاب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس امر کا سبب کہ کیوں قانون نے ہر چیز کا تدارک نہ کر لیا یہ ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں جن کے باب میں ناممکن ہے کہ قانون نافذ ہو سکے لہذا اس کے لئے خاص حکم کی ضرورت ہے۔ کیونکہ جہاں کہیں کوئی شے قابل اندازہ غیر محدود ہے ضابطہ بھی غیر محدود ہونا چاہیے مثلاً رصاصی ضابطہ کے جوہر

Lesbian

۱۔ اس جملہ میں مترجم یونانی نے متن کے عام تصور کو درست دی ہے جیسے اکثر افلاطون اور ارسطو میں اختیار کیا جاتا ہے ۱۲ مترجم۔

۲۔ رصاصی دسیہ کا بنا ہوا، قانون کا مفہوم خود عبارت سے واضح ہے۔ لیکن اس خیال کے وجہ ہیں کہ اکثر الاصلاحی تمیجوں میں عدالت میں مستقل ہے۔ ضرورتاً کہ حسب موقع بدلتا اور جہاں جیسی ضرورت تھی ہو جاتا ۱۲ مترجم۔

عمارت میں مستعمل ہے کیونکہ قانون سخت نہیں ہے بلکہ اس پتھر کی مناسبت سے جو عمارت میں لگایا جاتا ہے ضابطہ میں تبدیل ہو جاتی ہے جیسے خاص حکم صورت واقعہ حال کے لئے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ نصفت کی ماہیت کیا ہے اور یہ کہ نصفت عادلانہ ہے اور عدالت کیا ہے جس پر اس کو فضیلت ہے۔

اس سے ماہیت قابل نصفت آدمی کی ملاحظہ کرنا سہل ہے یہ ایسا انسان ہے جس کے اخلاقی مقصد اور فعل کی غرض یہ ہے کہ نصفت شعاری کی جائے کون ہے وہ جو اپنی حق پر زور نہیں دیتا اور اپنے ہمسایہ کا ضرر نہیں چاہتا بلکہ وہ اپنے حق واجب سے کمتر لینے پر قناعت کرتا ہے اگر قانون اسی کا طرہ دار ہے وہ قابل نصفت ہے اور اس کی اخلاقی حالت نصفت ہے جو ایک قسم عدالت کی ہے کوئی جداگانہ اخلاقی حالت نہیں ہے۔

باب پانزدہم

مذکورہ بالا توجہات سے یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔ آیا ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنے اوپر ظلم کرے یا نہ۔ کیونکہ عدالت میں اس کے ایک مفہوم سے ایسی مزاحمت تمام فیصلوں کی داخل ہے جن کو قانون نے نافذ کیا ہے۔ مثلاً قانون خودکشی کی اجازت نہیں دیتا اور جس چیز کی قانون اجازت نہیں دیتا وہ قانوناً ممنوع ہے۔ پھر یہ کہ جب کوئی شخص اراداً دوسرے شخص کو ایذا دیتا ہے وہ قانون کا مقابلہ کرتا ہے نہ بلکہ انتقام وہ اراداً ظلم کا مرتکب ہوتا ہے۔ اراداً کے معنی یہ ہوں گے کہ اس کو مظلوم کی ذات اور آلہ ظلم کا علم ہو۔ لیکن ایک شخص غصہ میں اپنا گلا کاٹ ڈالے وہ اس فعل کا اراداً مرتکب ہوتا ہے اور ضد سے عقل صحیح کے خلاف کام کرتا ہے اور اس کی قانون اجازت نہیں دینا پس کہا جاسکتا ہے کہ اس نے ظلم کیا۔ لیکن کس پر ظلم کیا؟ بلاشبہ حکومت پر نہ اپنی ذات پر کیونکہ اس نے اراداً اس ظلم کو برداشت کیا لیکن کسی کے ساتھ اراداً ظلم کا سلوک نہیں ہوتا۔ یہی سبب ہے کہ حکومت ہی اس کو تغذیر دیتی ہے یعنی خودکشی کے ساتھ رسوائی کا داغ لگا دیتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت پر ظلم کیا۔

پھر جس مفہوم سے کوئی شخص ظالم کہا جاتا ہے اگر وہ محض ظلم کا ارتکاب کرے اور سرتاپا بدکار نہ ہو تو یہ غیر ممکن ہے کہ وہ اپنے اوپر ظلم کرے۔ (یہ صورت بدکاروں سے جداگانہ امر ہے کیونکہ ظالم کو اس صورت میں شریہ کہیں گے اسی معنی سے جس معنی سے کسی کو بزدل کہتے ہیں نہ یہ کہ اس کی سیرت سرتاپا شرارت ہے یا یہ کہ اسکی سیرت سے ایسی شرارت کا ظہور ہوا بلکہ وہ ظالم ہے ایک جزوی اور محدود مفہوم

سے نہیں تو ممکن ہو گا کہ ایک ہی چیز کسی شخص سے گھٹائی بھی جائے اور بڑھائی بھی جائے لیکن یہ محال ہے۔ ”عادل“ اور ”ظالم“ یہ لفظیں ضرورتاً ایک سے زیادہ اشخاص پر دلالت کرتے ہیں۔

پھر یہ کوئی نظامانہ فعل صرف ارادی اور تہی ہی نہیں ہوتا بلکہ جو ضرر پہنچے اس پر زمانی تقدم بھی رکھتا ہے (کوئی شخص جو انتقام لے کیونکہ اس کے ساتھ نا واجب سلوک کیا گیا ہے اور انتقام کا اندازہ مساوی ضرر کے ہو جو اس کو پہنچا ہے تو انتقام لینے والا شخص ظالم نہ سمجھا جائے گا، اگر ممکن ہو کہ کوئی شخص اپنی ذات پر ظلم کرے۔ تو وہ شخص وقت واعد میں ظلم کا فاعل بھی ہو گا اور متفعل بھی ایک ہی ظلم کا۔ نیز اگر کسی شخص کا اپنے اوپر ظلم کو بلا ارادہ برداشت کرے۔

مزید برآں یہ کہ کوئی شخص ظلم کا مرتکب نہیں ہو سکتا جب تک اس سے کوئی نظامانہ فعل سرزد نہ ہو۔ مگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے زنا کا مرتکب نہیں ہو سکتا اپنے ہی گھر میں نقب نہیں لگا سکتا اپنے ہی مالی کی چوری نہیں کر سکتا۔

لیکن اس مسئلہ کا فیصلہ کہ کوئی شخص اپنی ذات کے ساتھ ظلم کر سکتا ہے یا نہیں اس جواب سے ہو گیا کہ کسی شخص کے ساتھ اراداً نظامانہ سلوک کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ یہ ہے کہ ظلم کا برداشت کرنا اور ظلم کا مرتکب ہونا برائے ہے کیونکہ ایک تو کم پائے اور دوسرا زیادہ مقدار اوسط سے اور اوسط مطابق ہے علم طب میں صحت سے اور خوشحالی سے ورزش میں۔ پھر بھی ظلم کا ایک کاب بہت ہی برا ہے ظلم کے برداشت کرنے سے کیونکہ ظلم کا ایک کاب ملامت کا سزاوار ہے اور اس میں رذالت کا مفہوم ہے خواہ رذالت

لے یہ جملہ خطوط و حدانی میں ہے کیونکہ جملہ معترضہ ہے۔ اس میں صرف حکمی اور جزئی ظلم کا فسق بتایا گیا ہے۔

مع واضح ہو کہ یہ فلسفہ کی اصطلاح ہے تقدم دو قسم کا ہوتا ہے ایک زمانی دوسرے ذاتی۔ زمانی یہ ہے کہ دو چیزوں سے ایک پہلے ہو اور دوسرے بعد مثلاً تلوار مقدم ہے قتل پر دوسرے جو ایک ساتھ دافع ہوں مگر علیت وغیرہ کے اعتبار سے مقدم ہو مثلاً حرکت ظلم کی اور تحریر ۱۲ مترجم لے یہ جملہ خطوط و حدانی میں ہے معترضہ ہے مثل جملہ مابقی کے ۱۲ مترجم

کابل اور مطلق ہو خواہ تقریبی ہو کیونکہ ہر ظالمانہ فعل ارادی ہے جو ظلم پر دلالت کرتا ہے لیکن ظلم کا
برداشت کرنا رذالت یا ظلم پر دلالت نہیں کرتا۔ پس برداشت بذات خود کثیر رذالت ہے۔
اگرچہ یہ عارضاً زیادہ تر کوئی گناہ ثابت کرتی ہے۔ صناعت ایسے امکان سے تعلق نہیں رکھتی
جیسے یہ ہے۔ صناعت میں ذات الصدہ کہیں بھاری ضرر ہے بہ نسبت ٹھوکر کھانے کے
اگرچہ اتفاقاً ٹھوکر ذات الصدہ سے بھی بدتر ہو مثلاً اگر کوئی شخص ٹھوکر کھائے اور گر پڑے اور
گر پڑنے سے دشمن گرفتار کر لے اور قتل کر ڈالے۔

مجاناً بطور استعارہ کے یا تمثیلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ عدالت ہے نہ درمیان شخص
اور اس کی ذات کے جبکہ اپنے کسی مخصوص اجزاء کے ساتھ ہوتا ہم عدالت کو اس کے پورے مفہوم
سے نہیں ادا کرتے بلکہ ایسی عدالت جو آقا اور غلام کے تعلقات میں واقع ہو یا ایک فائدان
کے بعض اراکین میں کیونکہ ان بحثوں میں عقلی اور غیر عقلی اجزاء نفس میں فرق رکھا گیا ہے۔
یہی امتیاز جو درمیان اجزاء کے ہے لوگوں کے مطمح نظر میں ہوتا ہے جبکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں
کہ ہر شخص اپنے اوپر ظلم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ یہ اجزاء بعض امور اپنے میلانات
کے برعکس برداشت کرتے ہیں پس کچھ ایسی ہی عدالت ان کی ذات میں موجود
ہے جیسے عدالت درمیان حاکم اور اس کی رعایا کے ہوتی ہے۔
اس بیان کو عدالت اور دوسری اخلاقی فضیلتوں کی بحث میں کافی سمجھنا چاہیے

مقالہ ششم

باب اول

اوسط کی تعریف

اوسط کی تعریف

ہم بیان کر چکے ہیں کہ اوسط کو بہ نسبت افراط یا تفریط کے پسند کرنا درست ہے اور اوسط وہ ہے جسکو عقل سلیم بنا سکتی ہے۔ اب وقت ہے کہ اوسط کی تعریف کو واضح کیا جائے۔

جملہ اخلاقی حالتوں میں جسکو ہم بیان کر چکے ہیں یا اور جو ان کے ماورائیں کوئی چیز ایسی ہوتی ہے جس کو انسان عاقل اپنی فعلیت کے شدید یا خفیف کرنے میں پیش نظر رکھتا ہے بالفاظ دیگر اوسط کی حالتوں کے اندازے کے لئے کوئی معیار موجود ہے جو افراط اور تفریط کے مابین واقع ہے اور وہ عقل صحیح کے مطابق ہوتا ہے۔ یہ بیان اگرچہ حق ہے لیکن صریح نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی تحقیقات جو کہ علمی بحث کے قابل ہو۔ یہ بالکل سچ ہے۔ کہ سیکو نہ بہت دشواری اختیار کرنا چاہئے نہ بالکل سہولت بلکہ ”اوسط کو نگاہ رکھنا چاہئے جسکو عقل صحیح تجویز کرے“ لیکن اگر ہم کسی شخص سے صرف اتنا ہی کہیں تو وہ جو کچھ پہلے سے جانتا ہے اس میں کچھ علم کا اضافہ ہوگا۔ اسکو نہ معلوم ہوگا مثلاً کہ کس قسم کی دوائیں بدن کے لئے استعمال کرنا چاہئے یا اس سے صرف یہ کہہ دیا جائے کہ جو دوائیں طباً مناسب ہوں یا وہ جن کو اطبا تجویز کریں۔ سیطرہ کا حال نفس کی اخلاقی حالتوں کا ہے ضرور ہے کہ نہ صرف وہ ضابطہ جو تجویز کیا گیا۔ ہے سچا ہو بلکہ عقل صحیح کی ماہیت اور وہ معیار جو عقل نے پیدا کیا ہو دریافت کیا جائے۔

باب دوم

عقلی فضائل

ہم نے نفسی فضائل میں یہ فرق کیا کہ یا تو فضائل سیرت کے ہیں یا فضائل ذہن کے ہیں۔ ہم اخلاقی فضائل پر بحث کر چکے اب ہم دوسرے فضائل پر غور کریں گے مگر ایک ابتدائی بیان خود نفس کے باب میں کرنا ہے۔

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ نفس کے دو جز ہیں ناطق اور غیر ناطق۔ اب ہم ویسی ہی تقسیم ناطق جز کی کرتے ہیں۔

ناطق اور غیر ناطق
جزو نفس کے
نفسی فضائل کے
جزو ناطق کی
ان میں

اب اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ ناطق عنصر دو میں یعنی (۱) وہ جس کے ذریعے ہم خوض اور فکر کرتے ہیں ایسے موجودات پر جنکے اصول غیر متغیر ہیں اور (۲) وہ جنکے ذریعے سے غور و فکر کرتے ہیں وہ متغیر ہیں کیونکہ جب اشیاء از روئے جنیت متغیر ہیں تو از روئے جنیت متغیر نفس کے بھی ہیں جو از روئے ماہیت ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں جیسے علم اشیاء مذکورہ کا نفس کے جو یہ جز رکھتے ہیں موتوف ہے۔ اس مشابہت اور روانست پر جو ان دونوں جزوں میں ہے اور اشیاء کی ان جزوں سے ایک کو ہم حکمی جز کہیں گے اور دوسرے کو استنباطی جز۔ کیونکہ فکر اور استنباط یکساں ہیں لیکن کوئی شخص ایسی چیزوں پر خوض نہیں کرتا جو کہ

(۱) حکمی جز (۲) استنباطی جز

۱۲ مترجم

عہ نفس حکما کے نزدیک مفرد یا بسیط ہے مرکب نہیں جس کے اجزائیں لفظ اجزا کا ذکر مجازی

ہے مراد اس سے نفس کے افعال منتکشی ہیں۔ مقالہ ۱۲ مترجم

۱۲ مترجم کے موجودات میں وہی فرق ہے جو کہ حقائق و جوہر اور امکانات میں ۱۲ مترجم

غیر متغیر ہیں۔ پس استنباطی ایک جز نفس کے ناطق جز کا ہے۔
اب اس کا دریافت کرنا ضروری ہے۔ کہ کمالی حالت ان میں سے ہر ایک
جزو کی ان اجزائے نفس سے کیا ہے۔ کیونکہ کمالی حالت ہر ایک جزو کی فضیلت ہوگی لیکن
فضیلت متناسب ہر ایک کے فعل خاص کے ہوگی۔ نفس کی تین قوتیں ہیں جو کہ عمل اور حقیقت کا قیدین کرتی ہیں یعنی احساس تعقل
اور شہوت یا خواہش۔

ان میں سے احساس کسی عمل کو ایجاد نہیں کر سکتا جیسا کہ اس واقعہ سے واضح ہے کہ
ہیلم بھی احساس رکھتے ہیں لیکن وہ اخلاقی عمل کی صلاحیت نہیں رکھتے۔
اگر ہم دوسرے افعال کی طرف توجہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ (۱) طلب یا (۲)
اعتناء شہوت یا خواہش میں مطابقت رکھتا ہے ایجاب اور سب سے تعقل
میں لہذا جیسے اخلاقی فضیلت ایک حالت فکری اخلاقی مقصد کی ہے اور اخلاقی مقصد
فکری خواہش ہے اس سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ عقل ضرور ہے کہ حق ہو اور خواہش ضرور ہے
کہ راست ہو اگر اخلاقی مقصد نیرسو اور عقل جس چیز کا ایجاب کرے خواہش اس کو طلب کرے
عقل اور حق جس کی اس طرح قرابت کی گئی وہ عملی یا اخلاقی ہے لیکن خیر اور
شر نظری عقل کا جو نہ عملی ہے نہ بار آور ہے وہ صرف مجرد صدق اور کذب ہے کیونکہ
فعل عقل کا عموماً صدق کا فہم ہے مگر مطابق جائز خواہش کے۔

اخلاقی مقصد عمل کی اصل ہے یعنی اصلی محرک لیکن علت غائی نہیں ہے۔ اور
اصل اخلاقی مقصد کی خواہش یا عقل ہے جس کا رجوع کسی انجام کی جانب ہو پس اخلاقی
مقصد ایک طرف تو دلالت کرتا ہے عقل یا تعقل پر اور دوسری طرف کسی خاص اخلاقی
حالت پر کیونکہ حق عمل اور اس کا نقیض عمل میں جمال میں جینک عقل اور سیرت نہو۔
عقل صرف کوئی قوت محرکہ نہیں رکھتی۔ ایسی عقل ضرور ہے کہ رخ اس کا کسی
خاص انجام کی جانب ہو بالفاظ دیگر چاہئے کہ عملی ہو۔ کیونکہ عملی عقل حاکم ہے قوت ایجاد

تین عمل اور
حقیقت کا احساس

نہم صدق کا
فعل ہے عقل
کا خواہ اخلاقی
ہو خواہ نظری
اخلاقی مقصد
اصلی محرک
عمل کا ہے

۱۔ اس جلد میں تعقل (ناؤس) کو صرف بصیرت سے مخصوص کرنا چاہئے۔ بلکہ عقل اپنے وسیع معنی میں مستعمل ہے۔ ۲۔ مترجم
۳۔ یعنی طلب ایک طور کا ایجاب ہے اور اعتناء ایک قسم کا سلسلہ۔ ۴۔ مترجم۔

کیونکہ ہر پیدائش کوئی نایب ایجاد کی رکھتا ہے اور جو شے پیدا کی گئی وہ ذات خود موجود پیدا انجام نہیں ہوتی بلکہ تعلق رکھتی ہے یا معین ہوتی ہے کسی اور چیز کے لئے۔ لیکن عمل بذاتِ خود انجام ہے۔ کیونکہ جائز عمل انجام ہے اور یہی خواہش کا مقصد ہے۔

پس اخلاقی مقصد کی یہ تعریف ہو سکتی ہے۔ مقبول شوق یا عقلی خواہش یعنی اس طور سے کہ عقل جو موصوف ہو خواہش کے ساتھ یا خواہش جو کہ موصوف ہو عقل کے ساتھ اور یہی وہ قوت ایجاد ہے جو انسان بناتی ہے۔

کوئی شے گذشتہ مقصود اخلاقی غرض کی نہیں ہو سکتی۔ مثلاً کوئی شخص یہ تجویز نہیں کرتا کہ اہم کو تاراج کرے۔ کیونکہ ہم گذشتہ پر فکر صرف نہیں کرتے بلکہ آئندہ یا ممکن پر غور و فکر کرتے ہیں جو گذر گیا اس کو کوئی مٹا نہیں سکتا (مضیٰ ماضی) آگے تھن (Agathon) نے کیا خوب کہا ہے۔

دیوتا میں بھی یہ قوت نہیں ہے۔

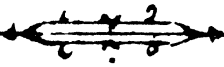
کہ جو گذر گیا ہے اس کو مٹا سکتے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم حق کا نفس کے دونوں جزوں کا تفاعل ہے

پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ حالت ان میں نفس کے ہر جز عقلی کو کا حقہ یہ حاصل بخشنے کے حق تک رسائی ہو وہی خوبی یا فضیلت ہے۔

۱۲ مترجم

باب سوم



اب ہم پھر گذشتہ کی طرف رجوع کر کے ان فیصلوں کی بحث کو اختیار کرتے ہیں۔

اب ہم یہ بحث اختیار کرتے ہیں کہ وہ ذریعے جسے نفس کی صدق تک رسائی ہوتی ہے بطریق ایجاب یا سلب پانچ چیزیں ہیں یعنی فن، علم، سائنس، پیش بینی حکمت اور حدس صائب ہیں کیونکہ تصور اور ظن میں کذب کا امکان، باہیت، مناعت (سائنس) کی واضح ہے بوجہ ذیل اگر ہم کا حق زبان سے ادا کر سکیں اور تشکیلات سمجھ سکیں بہک نہ جائیں۔

ہم سب تصور کرتے ہیں کہ جس چیز کو ہم جانتے ہیں یعنی وہ جو کہ مودع علم (سائنس) کا ہے وہ غیر متغیر ہے۔ وہ چیزیں جو غیر متغیر نہیں ہیں وہ جب نظر سے اوجھل ہوتی ہیں تو ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود بھی ہیں یا نہیں ہیں اس کا نتیجہ نکلتا ہے کہ مودع علم (صناعت یا سائنس) کا ضروری ہے پس وہ قدیم ہے کیونکہ

۱۔ حدس وہ ہے کسی واقعہ کے اثبات یا نفی کے مقدمات پر موقوف کا بنیاد اور نتیجہ کا علم حاصل ہو جائے اکثر ریاضی کے مسائل حل کرنے میں بغیر جملہ مقدمات پر گذرے ہوئے جواب معلوم ہو جاتا ہے۔
۲۔ علم کی چار حالتیں تجویز کی گئی ہیں (۱) شک جبکہ کسی واقعہ کے وجود و عدم سے کسی ایک کو ترجیح نہ دے
شکا سال آئندہ آج کی تائید بارش ہوگی یا نہ ہوگی (۲) دہم جبکہ وجود و عدم سے کسی ایک کو ترجیح نہ دے
(۳) ظن جبکہ احتمال قوی ایک شے کا ہو (۴) یقین جس علم میں مطلق گنجائش شک کی ہو ۱۲ مترجم

۳۔ مثیلی یا مجازی یعنی غیر حقیقی استعمال ضاعت کی حد کا ۱۲ مترجم

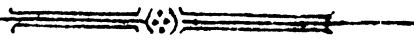
۴۔ واضح ہو کہ یہ تقریر ارسطو کی فہم اسلام کے خلاف ہے ہمارے نزدیک سوائے ذات باری غراسر کے کوئی شے قدیم نہیں ہے اور بہان اس کی علم کلام میں مذکور ہے جس کو شوق ہو اس علم کا مطالعہ کرے ۱۲ مترجم

جو چیزیں بذات خود ضروری ہیں وہ قدیم ہیں اور جو چیزیں ہیں وہ نہ کون کو قبول کرتے ہیں نہ فساد کو یعنی ان کی ابتدا ہے نہ انتہا ہے۔

پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کل علم قابل تعلیم ہے اور جو چیز معروض علم ہو وہ سیکھی جاسکتی ہے۔ لیکن کل تعلیم موقوف ہے اس امر پر کہ ان کا علم پہلے سے ہو جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں (کتاب منطق اناطوطیمیہ) یا تو یہ (طریقہ علمی) استقرار پر جاری ہوتا ہے یا قیاس پر۔ پس استقرار اصل اول ہے اور قیاس تک لیجاتا ہے۔ مگر قیاس کی ابتدا کلیات سے ہوتی ہے۔ پس اصول اولیہ موجود ہیں۔ جن سے قیاس کا آغاز ہوتا ہے مگر یہ اصول قیاسات سے نہیں وصول ہوتے تو پھر یہ استقرار سے حاصل ہوں گے۔

باہم

حد علم یا صنعت



پس علم کو یہ سمجھنا کہ وہ برہانی حالت ذہن کی یعنی وہ حالت جس میں ذہن قوت برہانی کی مزا اولت کرتا ہے ان تمام خصوصیات کے ساتھ جس کو ہم نے کتاب اولو طیقہ باب حدود میں بیان کیا ہے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کوئی خاص اعتقاد رکھتا ہے اور اس کو ان تمام اصول کا یقین ہے جس پر اس کا اعتقاد موقوف ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس شخص کو سائنٹفک ناچ (علم صنعتی) حاصل ہے۔ پس اگر اس کو اصول مذکورہ یا مقدمات کا ایسا یقین نہ ہو جیسا اس کو اپنے نتیجہ کا ہے تو اس کا صنعتی علم اگر وہ رکھتا ہے تو یہ علم صرف عارضی ہے۔

حد علم کے بیان میں استدر کفایت کرتا ہے

جو چیز متغیر ہے اس میں موضوعات تکوین اور عمل دونوں کے داخل ہیں۔ لیکن تکوین عمل سے فرق رکھتی ہے۔ یہ نکتہ ایسا ہے جس میں ہم کو جہو ریا خارجی مطمح نظر پر اعتماد کرنا چاہئے۔ معقولاتی علی حالت ذہن کے متفاوت ہے معقولاتی تکوینی حالت سے ان میں سے کوئی ایک دوسری میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ عمل اور چیز ہے

لہ برہان وہ استدلال ہے جس میں اصول اولیہ بدہمیہ سے مقدمات قیاس درست ہوں اس کا نتیجہ بالکل یقینی ہوتا ہے مثل برہان ہندسی کے ۱۲

۱۲۔ ارسطو کی کتاب منطق کا ایک حصہ ہے جس میں قیاس منطقی کے اصول اور شرائط کا ذکر ہے۔

۱۳۔ نتیجہ کا علم تو قطعی حاصل ہے لیکن مقدمات کا ویسا یقین نہیں تو اس کا نتیجہ بھی یقینی نہیں ہو سکتا۔ ۱۳

اور تکوین اور چیز ہے نہ عمل تکوین ہے اور نہ تکوین عمل ہے۔ لیکن جیسے تعمیر مثلاً ایک فن ہے اور اس کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ عقلی تکوینی حالت ہے۔ اور کوئی ایسا فن نہیں جو عقلی تکوینی حالت ذہن کی نہ ہو اور نہ کوئی ایسی حالت ذہن کی ہے جو کہ فن نہ ہو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فن وہی چیز ہے جو کہ تکوینی حالت ذہن کی عقل کی ہدایت سے ہے۔

پھر یہ کہ فن کو تخلیق سے تعلق ہے یعنی کوشش اور غور کرنا کہ فلاں شے کیونکر پیدا کی جائے۔ جس کا وجود امکانی ہو نہ کہ ضروری جس کی علت ایجاد پیدا کرنے والے کی ذات میں موجود ہے نہ کہ خود تکوین میں۔ کیونکہ فن کا لگاؤ ایسی چیزوں سے نہیں ہے جو کہ موجود ہیں یا موجود ہو جاتی ہیں ضرورت یا طبیعت سے اس لئے کہ ایسی چیزوں کی علت خود ان کی ذات میں موجود ہے۔

تکوین اور عمل جدا جدا ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ غرض فن کی تکوین ہے نہ کہ عمل۔ ایک معنی سے اتفاق اور فن کا چیز ذکرہ) ایک ہی ہے جیسے آگے تھن نے کہا ہے۔

”فن پرورش کرتا ہے بخت کی اور بخت پرورش کرتا ہے فن کی“ پس فن جب یا تو تخلیق یا مذکور ایک خاص تکوینی حالت ہے ذہن کی عقل صائب کی ہدایت سے اور اس کا نقیض یعنی عدم فن ایک تکوینی حالت ہے ذہن کی عقل غلط کار کی ہدایت سے اور دونوں کو تعلق ہے متغیر یا ممکن سے۔

۱۔ یہ خلاف عقائد اسلام ہے خداوند کریم حامل مستقل کل اشیاء کا ہے اور وہ جملہ اشیاء کو نہ کی ذات سے خارج ہے۔

باب پنجم

(۳) فراست

(پیشین بینی)

فراست پیش بینی کی ہایت ہم اس طرح معلوم کر سکتے ہیں کہ اس امر پر غور کریں کہ وہ کون لوگ ہیں جنکو ہم صاحب فراست پیشین بینی کہتے ہیں۔

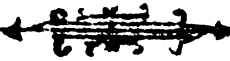
صاحب فراست شخص کی خصلت یہ ہوتی ہے کہ وہ نیکی اور فضیلت پر اپنی ذات کے لئے غور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ کسی خاص مفہوم سے نہیں مثلاً صحت اور رفاقت کے فرائع پر اور دعویٰ مانیک زندگی کے وسائل پر۔ اس نظر کو اس واقعہ سے مدد ملتی ہے کہ ہم اس حد تک جاتے ہیں کہ جو لوگ اچھا غور کرتے ہیں کسی خاص طریق (خط) پر ان کو ہم پیشین بینی کہتے ہیں۔ جن کے اندازے کامیابی کے ساتھ کسی نیک انجام کی طرف جاتے ہیں اگر یہ اندازے ایسے ہوں کہ غریب کی ساعت میں نہ پڑیں تو یہ عموماً کہا جاسکتا ہے کہ فلاں شخص جو غور یا تدبیر میں کامیاب ہے وہ ہمیشہ میں ہے۔

مگر کوئی شخص ایسے معاملات پر غور نہیں کرتا جو ناقابل تغیر ہوں یا ایسے معاملات پر جو اس کے اساطاعی سے باہر ہوں۔

علم (سائنس) دلالت کرتا ہے برہان پر اور برہان ایسے معاملات میں غیر ممکن ہے جہاں اصول اولیٰ متغیر ہوں اور ضروری ہوں۔ کیونکہ تمام نتائج ایسے اصول کے متغیر ہوتے ہیں۔ ثانیاً ایسی چیزیں جو ضروری ہیں وہ غور کو قبول نہیں کرتیں۔ تو اس کا نتیجہ ہوا کہ پیشین بینی کوئی علم یا فن نہیں ہے۔ علم تو اس لئے

نہیں ہے کہ جنرل متغیر ہے اور فن نہیں ہے کہ تمام فن نگویں ہوتا ہے اور عمل عموماً مختلف ہے نگویں سے۔ اب یہ باقی رہتا ہے کہ پیش بینی چاہئے کہ سہمی عقلی اور عملی حالت ذہن کی ہو۔ انسانی حسن و قبح کی ساخت میں جو نگر انجام نگویں کا مختلف ہے خود نگویں سے۔ عمل کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ راست عمل خود ہی ایک انجام ہے اس نظر سے ہم پریکلیس (Pericles) اور اسکے اویو کو پیش بین تصور کرتے ہیں کیونکہ ان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے لئے اور نوع انسان کے لئے نیکی کو ملاحظہ کریں اور یہ ہمارا مفہوم ایسے لوگوں کا ہے جو ایک خاندان یا ایک ریاست کے نظم و نسق میں کامیاب ہوتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ہم اعتدال کو فروسیونے (Ow Proouny) کے نام سے پکارتے ہیں جس کے معنی حافظہ فراست کے ہیں۔ پیش میں رائے یہ ہے کہ اعتدال حفاظت کرتا ہے مسرت اور الم ہر ایک رائے (ظن) کو نہ فنا کرتے ہیں نہ خراب کرتے ہیں۔ مثلاً ایسی رائے کہ مثلث کے تینوں زاوے دوقادیم زاویوں کے برابر ہوتے ہیں یا نہیں ہوتے بلکہ صرف ایسی رایوں کو فنا یا فاسد کر دیتے ہیں جو مزاولت سے تعلق رکھتی ہیں۔ کیونکہ اصول اولیہ اعمال کے وہ انجام ہیں جن کے لئے اعمال کئے جاتے ہیں۔ پس جوں ہی کوئی شخص لذت اور الم سے خراب ہوا اس کی نظر اصول سے بٹگئی وہ بھول جاتا ہے کہ اصول ہی اس کی جملہ انتخاب اور عمل کے محرک ہونا چاہئے ہیں چونکہ بدی اصول کی بگاڑ نیوالی ہوتی ہے۔

باب ہشتم پیش بینی کی تعریف



ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ پیش بینی ضرور ہے کہ حقیقی عقلی حالت ذہن کی ہود ہی انسانی خوبیوں کے میدان میں کار گزار ہے۔
 درانحالیکہ فن کی حد کی بڑھ سکتی ہے لیکن پیش بینی کی نہیں بڑھ سکتی اس بات کو بیان مذکور کے ساتھ اضافہ کرنا چاہئے اور جبکہ فن میں ارادی خطا کو غیر ارادی پر ترجیح ہے۔ پیش بینی میں یہ سب سے بدتر ہے جو عموماً فضیلتوں کا حال ہے۔ پس صاف ظاہر ہے کہ پیش بینی ایک فضیلت ہے کوئی فن نہیں ہے۔

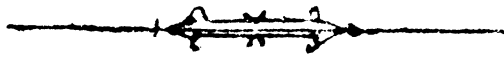
چونکہ موجودات ناطق میں نفس کے دو حصے ہیں تو پیش بینی ان میں سے ایک کی فضیلت ہوگی یعنی اُس حصے کی جو رائے زنی کرتا ہے کیونکہ جن رائے کا متغیر ہے اسی طرح پیش بینی کا بھی ہے۔ اس کے ساتھ ہی پیش بینی ذہن کی لفظی حالت سے کچھ زیادہ ہے جس پر اس واقعہ سے استدلال ہو سکتا ہے کہ لفظی حالت ذہن کی نسیان سے۔ زائل ہو جاتی ہے پیش بینی نہیں زائل ہوتی۔

سائنس ایک طریقہ ہے کلیات اور حقائق ضروریہ کے تصور کرنا۔ لیکن قابل برہان حقیقت یا ضاعت عموماً دلالت کرتی ہے اصول اولیہ پر چونکہ

۱۔ چونکہ پیش بینی میں اخلاقی عنصر موجود ہے جو اس کو استقلال بخشتا ہے۔ جیسا کہ مقابلہ کریں
 محض عقلی فضیلتوں سے ۱۲ مترجم۔

سائنس غیر ممکن ہے بغیر استدلال کے نتیجہ یہ ہے کہ اصول اولیہ علمی (سائنٹفک) حقیقت کے بذاتِ خود سائنس یا فن یا پیش بینی کے موضوع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ حقائق علمیہ برہان سے حاصل ہوتے ہیں اور فن اور پیش بینی امکانات سے بحث کرتے ہیں۔ نہ یہ حقائق موضوع دانش کے ہیں چنانچہ بعض امور پر دانشور (حکیم) برہان کو جاری کرتا ہے۔ یعنی وہ مقدمات جو بذاتِ خود برہان سے نہیں مل سکتے ہیں پس اگر وہ ذرا بچ جن سے ہم حقیقت کو سمجھتے ہیں اور ہمیشہ اس کو اس چیز میں پاتے ہیں جن میں وجوبی چیزیں ہیں یا امکانی سائنس پیش بینی دانش اور حدس ہیں اور جبکہ یہ ان تینوں میں یعنی پیش بینی صناعیت اور دانش (تکنت) ہیں جن کا پہلے ذکر ہوا کوئی نہیں ہے جو کہ وسیلے یا آلے اصول اولیہ کے فہم کے ہیں پس اس صورت میں بھی یہی نتیجہ ممکن ہے کہ جس سے اصول اولیہ کا فہم ہوتا ہے وہ حدس ہے۔

باب ہفتم دانش



ہم لفظ (سوفیہ) دانش فن میں فنون کے سب سے بڑے استادوں پر
اطلاق کرتے ہیں جیسے مثلاً (Phidias) فیدیاں کویت گراور
(Polycites) پولکلیطوس مرقع ساز (مورتوں کا مجموعہ بنانے والا)
اس سے صرف فن کی حیرت اور عمدگی مراد ہے نہ کچھ اور۔ لیکن کچھ اور لوگ
ہیں جن کو ہم عموماً دانشور (حکیم) کہتے ہیں نہ کسی خاص اعتبار سے یا کسی ایسے مفہوم سے
ہو مرکی مراد ہے (Margites)
”اس کو دیوتاؤں نے دانشور نہیں بنایا بل جوتے یا پھر دوا بجانے کے لئے
نہ کسی اور کام کے لئے۔“

پس یہ صاف ہے کہ یہ عمومی دانش تمام صناعتوں سے کامل ہے اگر
ایسا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دانشور صرف وہی نہیں ہے جو اصول
اولیہ کے نتائج کو جانتا ہو بلکہ وہ ان اصول کے صدق کو بھی جانتا ہو۔ لہذا
دانش حدیثی عقل اور علم (سائنس) کا اتنا حصہ ہے اس کی تعریف یہ ہو سکتی
ہے کہ اس (سائنس) تمام امور عظیمہ کا ہے۔ کیونکہ یہ خیال کرنا لغو ہے کہ تدبیری یا
پیش بینی سب سے عمدہ اور افضل علم (سائنس) ہے ہاں اگر انسان شرف المخلوقات

۱۔ جس نتائج پر بغیر ملاحظہ مقدمات استدلال کے پہنچ جانا ۱۲ مترجم۔
۲۔ یعنی جمیع علوم سے اثر و افضل ہے یہ اشارہ ہے طرف فلسفہ اولیہ کے جسکو ارسطو کے بعد حکماء
مشائون نے مابعد الطبیات سے موسوم کیا تھا ۱۲ مترجم۔

نہ ہو تو اور بات ہے۔

پس بعض الفاظ ہمیشہ ایک ہی معنی رکھتے ہیں اور بعض کے معنی مختلف ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً الفاظ ”خوشگوار“ اور ”خوب“ کے معنی انسان کے لئے اور ہیں اور مچھلی کے لئے اور ہیں لیکن الفاظ ”سفید“ اور ”مستقیم“ کے ایک ہی معنی ہیں۔ اس بات کو سب یان لیں گے کہ لفظ ”دانا“ کے ہمیشہ ایک ہی معنی ہیں درحالیکہ لفظ ”پیش بین“ مختلف معانی کے لئے آتا ہے۔ کیونکہ جو شخص نہایت ہوشیاری سے اپنے اغراض کا نگران رہتا ہے پیش بین کہا جائیگا اور اغراض اس کے محمول ہوں گے اس لئے ہم اکثر بہائم کو بھی صحیح طور سے پیش بین (فہم) کہتے ہیں اگر ان میں قوت تقدم بالحفظ کی اپنی حیات کے باب میں ہے۔

یہ بھی واضح ہے کہ دانش اور مدبری یکساں نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگر ہم دانش سے صرف ایسی دانش مراد لیں جو بہاری ذاتی اغراض کا لحاظ کرے تو بہت سی قسمیں دانش کی ہونگی ایک ہی دانش نہ ہوگی جو مختلف اقسام کے بہائم کا لحاظ کرے بلکہ مختلف قسمیں دانش کی ہوں گی حیوانات کے مختلف اقسام کا لحاظ کرے۔ مختصر یہ کہ پھر تو ایک ہی دانش نہ ہوگی جیسے ایک فن طلب جملہ موجودات کے لئے نہیں ہے نہ کچھ اس میں تفاوت ہوگا اگر کہا جائے کہ انسان افضل ہے جملہ حیوانات سے تو ایسے اور اشیا بھی ہیں جن کا تعلق انسان سے بہت بڑھا ہوا ہے سب سے صریح مثال عالم کے اجزاء ترکیب میں موجود ہے۔

ان واقعات سے صاف معلوم ہوا کہ دانش صنعت (سائنس) اور حدسی استدلال کا اتحاد ہے۔ ایسے گروہ میں جس میں جملہ محترم اور مغرر ماہیات ہیں۔

(Anaxagoras Thales)

لہذا لوگ انکساغورس تالس

ایسے اشخاص کو ”دانشور“ کہتے ہیں نہ کہ پیش بین یہ دیکھ کے یہ لوگ اپنے

لے کہا جاتا ہے فرہم فرہم میں فلاں گھوڑا فرست رکھتا ہے۔ مترجم۔

۱۰ اجزاء ترکیب یا مقومہ مثل صورت دہیوئے یا نفس و عقل کیونکہ حکما کے نزدیک یہ سب علم ہیں بلکہ علم کہ یہاں مجازاً کہا گیا ہے۔ اس سے مراد ہے چیز سے بنی وہ ظرف جس میں کل اشیاء مندرج ہیں یعنی حائے ہوئے ہیں ۱۱ مترجم۔

اغراض ذاتیہ سے کیسے بے خبر ہیں اور اپنے علم کو غیر معمولی مشکل، تعجب انگیز اور
ما فوق فطرت انسانی کہتے ہیں پھر بھی غیر مفید ہے چونکہ کوئی انسانی خوبی ان کا مطلع نظر
نہیں ہے۔

باب ہشتم

پیش بینی دفراس

پیش بینی بطور دیگر ایسی چیزوں سے کام رکھتی ہے جو انسانی اغراض سے ہیں اور غور و خوض کو قبول کرتے ہیں۔ کیونکہ عاقلانہ خوض ہمارے نزدیک خاص فعل (وظیفہ) پیش بین انسان کا ہے مگر کوئی شخص ایسی چیزوں پر غور نہیں کرتا جو غیر متغیر ہیں یا جن کا کوئی معین انجام یا مقصد نہیں ہے۔ یا جن کی غایت کوئی عملی خوبی نہیں ہے اور جو شخص مطلقاً دانا ہے معاملہ غور و تامل میں وہ ایسا شخص ہے جس کے غور و فکر کا مقصد یہ ہوا کرتا ہے کہ مقبول تدبیر ایسی چیزوں پر جاری کی جائے جو عملی حیات میں انسان کے لئے بہترین سے بہتر ہو۔

فراس یا پیش بینی محض کلیات سے نہیں تعلق رکھتی بلکہ اس کو علم واقعات جزئیہ کا بھی درکار ہے۔ کیونکہ پیش بینی ایک عملی فضیلت ہے اور عمل میں ہم کو جزئیات سے کام پڑتا ہے۔ اسی سے کچھ لوگ سائنٹفک علم کے زیادہ عالمانہ قابلیت رکھتے ہیں بہ نسبت اور لوگوں کے جن کو (سائنٹفک) علم ہے خصوصاً اگر وہ تجربہ بھی رکھتے ہوں۔ کیونکہ اگر کسی شخص کو معلوم ہوا کہ ہلکی غذاؤں قابل ہضم اور خوشگوار ہوتی ہیں لیکن یہ نہیں جانتا کہ کس قسم کے اغذیہ ہلکے ہوتے ہیں تو اس علم سے لوگوں کو صحت نہ ہوگی اس خوبی سے جیسے اس شخص کے ہاتھ سے جو صرف یہ جانتا ہے کہ پرندوں کے گوشت خوشگوار ہوتے ہیں۔

لہ یعنی غور و خوض ان پر مبنی ہے۔

لہ عملی حیات سے یہاں دنیا داری مراد ہے۔

مگر پیش منی ایک علیٰ فضیلت ہے۔ پس ہر کلیات کے علم کی ضرورت بھی ہے اور جزئیات کی بھی خصوصاً جزئیات کی۔ لیکن ضرور ہے کہ ایک تعمیری یا اعلیٰ صورت کی پیش منی ہو یعنی تدبیر۔

تدبیر اور پیش منی ایک ہی ہیں بحیثیت حالت ذہن کے لیکن اصلاً ایک نہیں ہیں۔

مدبری یا جسکو تعمیری پیش منی کہنا چاہئے وضع قانون ہے یعنی مجموعات قوانین کا مرتب کرنا مگر پیش منی کو بحث ہے جزئی مقدمات سے جس کا اسم عام مدبری ہے۔

دوسری صورت پیش منی کی علیٰ اور فکری ہے۔ کیونکہ پارلیمنٹ مجلس عوام کو تعلق ہے عمل سے جیسے قیاس میں مقدمہ منبری۔ پس یہ عوام ہی ہیں جو یہ صورت پیش منی کی ظاہر کرتے ہیں۔ صرف یہی لوگ مدبرین کہے جاتے ہیں۔ کیونکہ یہی لوگ کام کے آدمی ہیں اسی مفہوم سے جیسے کاری کرہوتے ہیں۔ لیکن پیش منی اپنے خاص الخاص مفہوم سے تعلق رکھتی کسی شخص کے ذاتی اغراض سے یہ وہ چیز ہے جسکا اسم عام پیش منی ہے۔ دوسری صورتیں پیش منی کی تدبیر منزل اور قانون سازی اور تدبیر ہیں یعنی تدبیر اپنے خاص مفہوم سے جس کے تحت میں تفکر (غور و خوض) اور قانونی کارروائی ہے۔

باب نہم



ایک نوع علم کی علم اپنے اغراض ذاتیہ کا ہے۔ اگرچہ اس کے مختلف اصناف ہیں۔ وہ شخص جو اپنے اغراض ذاتیہ کو سمجھتا ہے اور غور و خوض بھی کرتا رہتا ہے وہی پیش میں خیال کیا جاتا ہے درانہا لیکہ ارباب سیاست کہ وہ صاحب مشاغل تصور کرتے ہیں اسی سے یورپیدس (Uripides) کہتا ہے۔

”کیا میں پیش میں ہوں؟ اگر میں ہلاک و کاوش رہ سکتا“

”ایک فرد ہوں افراد کثیرہ میں“

کیونکہ صاحبان شغل بے چین اور حوصلہ مند نفوس ہیں۔۔۔“

کیونکہ لوگ عموماً خود اپنی بھلائی چاہتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ اس تلاش میں اپنا فرض ادا کر رہے ہیں۔ بس یہ رائے ہے جس نے یہ تصور پیدا کیا ہے۔ کہ ایسے لوگ پیش میں ہیں۔ پھر بھی یہ امر شاید غیر ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنی بھلائی کی تلاش میں کامیابی حاصل کرے بغیر تندرست و بیہوش یا مدد بری کے یعنی جب تک وہ کسی گھریا کسی دولت دریاست، کے نظم و نسق میں شریک نہ ہو۔ مزید براں صحیح طریقہ ہے مصالح ذاتیہ کے انتظام کا ایک بہم مضمون ہے اور غور چاہتا ہے جو اس واقعے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر نوجوان ہندوستان اور ریاضی ماں اور اس قسم کے معاملات میں دانا ہو جاتے ہیں مگر پیش میں نہیں موندے سبب یہ ہے کہ پیش میں موندنی ہوتی معاملات جزیرہ پر سالانہ اور ان کا علم تجربہ سے ہوتا ہے۔ لیکن نوجوان کے لئے دشوار ہے کہ وہ تجربہ کار ہو جائے کیونکہ تجربہ عمر بچتہ سالہائے دراز کا ہے۔ بیشک یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اس کا کیا باعث ہے کہ ایک لڑکا ریاضی داں ہو سکتا ہے لیکن حکیم یا طبیعی نہیں ہو سکتا اور جواب یہ ہے کہ ریاضی علم مجردات کا ہے لیکن اصول اولیہ افساد و طبیعیات

تجربے سے اخذ ہیں۔ اس لئے نوعہ گرچہ حقائق فلسفہ یا طبیعیہ کورٹ کے یا دیگر لائن
مگر اعتقاد نہیں ہوتا لیکن وہ آسانی سے حقائق ریاضیہ کے مفہوم کو سمجھ جاتے ہیں
یہ تفکر میں جو خطا ہو جاتی ہے وہ یا تو کلی تصدیق پر اثر کرتی ہے یا جزئی پر
مثلاً ایسی غلطی کی یقین کیا جائے کہ پانی جس کا وزن نوعی زیادہ ہو وہ برا ہوتا ہے
یا فلاں پانی زیادہ وزنی نوعیت رکھتا ہے لیکن یہ امر صحیحی ہے کہ پیش بینی علم
(سائنس) نہیں ہے کیونکہ یہ بحث کرتی ہے مقدمہ صغرا — سے یعنی جزئی سے
جو بیان ہو چکا ہے کیونکہ فعل ہمیشہ جزئی ہوتا ہے۔

پیش بینی اور حدس میں تضاد ہے۔ کیونکہ درحالیہ حدس کو بحث ہے۔
ایسے حدود سے جو منطقی برہان کے قابل نہیں ہیں پیش بینی کو تعلق ہے جزئی واقعات
سے جو (سائنٹفک) علم کے موضوع نہیں ہوتے بلکہ ادراک کے موضوع ہوتے
ہیں۔ بیشک وہ ادراک جو حواس نوعیہ کا نہیں ہے بلکہ وہ ادراک ایسے حس کا ہے جو
مائل اس حس کے ہے جس سے ہم یہ ادراک کرتے ہیں کہ سب سے آخری اور بسیط
شکل ریاضی کی مثلث ہے کیونکہ علمی برہان کی معاملات حس میں کوئی انتہا ہونا چاہیے
اور معاملات عقلیہ کی بھی۔ لیکن یہ ہم واقعات جزئیہ کا ادراک ہے نہ کہ پیش بینی
پیش بینی کی اوہی نوع ہے۔

باب ہفتم تفکر

تحقیق اور تفکر میں فرق ہے کیونکہ تفکر ایک جزئی صورت تحقیق کی ہے۔ مگر یہ ضرور ہے کہ ماہیت عاقلانہ فکر کی دریافت کیجائے کہ کیا ہے۔ کیا یہ کوئی قسم علم (سائنس) کی ہے۔ یا ظن کی یا کامیاب تخمینہ کی ہے یا کوئی ایسی چیز جسکی جنس کچھ اور ہی ہے ان سب سے جدا۔

یہ تو صریح بات ہے کہ علم (سائنس) نہیں ہے کیونکہ جب ہمکواشیا کا یقین ہو جاتا ہے تو ہم ان کی تحقیق نہیں کرتے۔ لیکن عاقلانہ تفکر ایک نوع تفکر کی ہے اور تفکر تحقیق اور تخمینہ کرنا ہے۔

اور کامیاب اندازہ بھی نہیں ہے کیونکہ اندازہ (بوجھنا) ایک غیر عقلی اور عاملانہ عمل ہے مگر تفکر میں بڑی دیر لگتی ہے اور یہ ایک مشہور بات ہے کہ عمل میں جلدی کرنا چاہئے اور تفکر میں دیر۔

فراست بھی ایک علیحدہ صورت ہے عاقلانہ تفکر کی فراست ایک نوع ہے کامیاب اندازہ (سچی بوجھ) کی۔

عاقلانہ تفکر کسی قسم کا ظن نہیں ہے لیکن غلط تفکر غلطی کرنا ہے اور اچھا تفکر صحت کے ساتھ تفکر ہے۔ یہ صاف ہے کہ عاقلانہ تفکر ایک قسم تصحیح کی ہے۔ مگر تصحیح علم اور ظن کی نہیں ہے کیونکہ ضاعت میں نہ تصحیح کی گنجائش ہے نہ تغلطی کی اور تصحیح ظن کی سچائی ہے۔ مگر عاقلانہ تفکر نہیں ہے اور رائے کا معاملہ جو کچھ ہو وہ ایسی

کوئی چیز ہے جس کو مستقبل سے واسطہ نہیں ہے بلکہ وہ فیصلہ شدہ ہے۔
مہذا عاقلانہ تفکر ضرورتاً دلالت کرتا ہے عقل کے استعمال پر اب یہ

باقی رہا کہ عاقلانہ تفکر ضرور ہے کہ تصحیح فکر ہو کیونکہ فکر یا استدلال اقرار کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ جب ظن تحقیق نہیں ہے بلکہ بالفعل اقرار ہے کسی قسم کا تفکر خواہ نیک ہو خواہ بد ایک نوع تحقیق اور محاسبہ کی ہے۔ لیکن جس طرح عاقلانہ تفکر ایک طور کی تصحیح تفکر کی ہے ضرور ہے کہ اولاً ماہیت اور موضوع تفکر کا تحقیق کیا جائے۔

مگر تصحیح مختلف اقسام کی ہوتی ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ بعض قسمیں صحیح تفکر کی ایسی بھی ہیں جو عاقلانہ تفکر نہیں ہیں کیونکہ بیاک اور شقی آدمی ممکن ہے کہ عمل استدلال سے اس منزل تک پہنچ جائے جو اس کا مقصود اور نصب العین ہے لہذا یہ کہا جاسکے کہ اس نے صحیح فکر کی اگرچہ جو کچھ اس کو حاصل ہوا ہے وہ سخت برائی ہے مگر یہ چیز اچھی سمجھی جاتی ہے کہ کسی شخص نے اچھی فکر کی کیونکہ یہی صرف صحت فکر کی ہے جو بھلائی تک پہنچتی ہے اور عاقلانہ فکر یہی جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ غلط قیاس سے کوئی شخص نیکی تک پہنچ جائے یعنی اس چیز تک پہنچ جائے جو نراوار عمل ہے اور جائز وسیلوں سے رسائی نہ ہو سکے۔ حد اوسط کسی قیاس کا ہو سکتا ہے کہ جھوٹ ہو۔ مگر یہ بھی عاقلانہ فکر کی صورت نہیں ہے کہ کوئی شخص صحیح نتیجہ پر پہنچے لیکن جائز وسیلوں سے نہ پہنچا ہو۔

پھر یہ بھی ممکن ہے ایک شخص صحیح نتیجہ تک پہنچے بڑی فکر کے بعد اور دوسرا شخص ایک لمحہ میں۔ عاقلانہ فکر جو کچھ ابتک بیان ہوا اس کے مادہ کسی اور چیز پر بھی دلالت کرتی ہے۔ یہ صحت ہے معاملات مصلحت میں کہ صحت شے کے طریق کی اور وقت کی بہنی (اس کے ساتھ ہو)۔

لے جھوٹ حد اوسط کی یا مقدمہ صفرے کی یہ مثال ہے

کنین عہدہ دوا ہے - بخار کی - یہ دوا کنین ہے۔

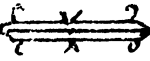
لہذا یہ دوا عہدہ ہے بخار کی - یہ دوا کنین ہے یہ مقدمہ غلط ہو سکتا ہے کہ وہ دوا

کنین نہ ہو بلکہ کوئی اور دوا ہو جو بخار کے لئے مفید ہو اس صورت میں کبر ہے اور نتیجہ دونوں صحیح ہیں اگرچہ حد اوسط غلط ہے۔

بالآخر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کسی شخص نے خوب فکر کی خواہ مجبوراً خواہ باضافت کسی خاص انجام کے۔ عاقلانہ فکر مجرد مفہوم کے اعتبار سے وہ چیز ہے جو مجرد و انجام تک پہنچاتی ہے۔ عاقلانہ فکر جزئی قسم کی وہ چیز ہے جو صحیح دلیل سے جزئی انجام تک پہنچاتی ہے۔

پس اگر یہ صفت پیش میں کی ہے کہ وہ عاقلانہ فکر کرے۔ عاقلانہ فکر صحت میں معاملات مصلحت کے بحوالہ کسی جزئی انجام کے پیش میں جسکا حقیقی تصور ہے۔

باب یازدہم



پھر عقل اور اس کا مقابل جس کی وجہ سے ہم لوگوں کو عاقل اور غیر عاقل کہتے ہیں عموماً وہ نہیں ہیں جو علم یا ظن ہے۔ کیونکہ اگر عقل اور ظن ایک ہی شے ہو تو ہر شخص عاقل ہوتا۔ نہ یہ کوئی جزئی علوم سے ہے جیسے طب جو معاملات صحت سے بحث کرتا ہے نہ ہندسہ جو مقدار سے بحث کرتا ہے۔ کیونکہ عقل کو ایسی چیزوں سے تعلق نہیں ہے جو قدیم اور غیر متحرک ہیں نہ ہر شے سے اور نہ کسی چیز سے جو حادث ہوتی ہے بلکہ صرف طبیعی موضوعات سے انسانی شک و فکر کے تعلق رکھتی ہے۔ ابتداً عقل کا وہی خیر ہے جو کہ پیش بینی کا ہے اگر عقل اور پیش بینی یکساں نہیں ہیں پیش بینی آہستہ معنی حکم نافذ کیا کرتی ہے کیونکہ اسکا انجام یا مقصد جو کرنا چاہئے اور جو کرنا چاہئے ہے عقل صرف انتقاء ہے یعنی اشیاء میں امتیاز کرتی ہے اور فرق نکالتی ہے۔ کیونکہ عقل میں اور عقل و انما میں عاقل اور عاقل دانشور میں کوئی فرق نہیں ہے۔

عقل نہ تو پیش بینی کا استحصال ہے نہ کتاب ہے لیکن جیسے طالب علم کو عاقل کہتے ہیں جب وہ اپنے (سائنٹفک) علم کو کسی کام کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس طرح پیش بین انسان کو کہتے ہیں کہ اس نے ذہانت نمایاں کی جبکہ وہ اپنے ظن کے استحصال سے کوئی تصدیق پیدا کرتا ہے یا حکم لگاتا ہے اور حکم صحیح کو معاملات پیش بینی میں صرف کرتا ہے جس کو وہ کسی اور سے سیکھتا ہے۔ کیونکہ عاقلانہ حکم وہی ہے جو حکم صحیح ہے اسی عقل سے جو سمجھنے میں کام آتی ہے لفظ ہوشیاری ماخوذ ہے جس کے وسیلے سے لوگ عاقل کہے جاتے ہیں کیونکہ ہم تعلیم کو بھی ہوشیاری

کہتے ہیں تم حکم یارویت وہ چیز ہے جس کے وسیلے سے ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص صاحبیت ہے دیا اس نے سوچ سمجھ کر کام کیا ہے، یہ صحیح تعین ہے انصاف کا۔ اس تعریف کی خوبی کا، یہ ثبوت ہے کہ ہم منصف آدمی کو خصوصیت کے ساتھ نیک اندیش یا عفو کی طرف مائل سمجھتے ہیں اور خیر اندیش یا عفو کرنے والے کو بعض معاملات میں صاحب انصاف کہتے ہیں لیکن عفو صحیح حکم یا اندیشہ انصاف کے تعین میں کام صحیح حق کا حکم ہے۔

اکل حالتیں ذہن کی جتنا شمار ہو چکا ہے سب کا میلان ایک ہی جانب ہے۔ ہم حدود، حکم، عقل پیش کشی۔ اور حدس، بعض اثنا س کے لئے استعمال کرتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ وہ لوگ صاحب علم و اندیشہ ہیں سمجھ بوجھ کے حکم کرتے ہیں وہ صاحب حدس و استدلال ہیں وہ پیش کشیں اور عقل ہیں کیونکہ یہ حلقہ توفیق تعلق رکھتی ہیں اصول اولیہ سے اور مذاق جزئیہ سے اور یہ استعداد معاملات پیش کشی پر حکم لگانے کی جس سے انسان عاقل کہے جانے کا مجاز ہوتا ہے اور صاحب حکم صاحب اور دور اندیش کہا جاتا ہے کیونکہ نصفت عام خاصہ ایسے لوگوں کا ہے جو ہمارے اور ہمارے ہمسایوں کے تعلقات کے لئے بہتر اور عمدہ ہیں۔ دور رس و متانت اس امر کا کہ یہ توفیق ایک ہی میلان رکھتی ہیں یہ ہے کہ

لفظ نوے یونانی کا مفہوم درمیان حکم یا تصدیق اور اندیشہ کے ہے جیسا کہ فقرہ اول سے واضح ہوتا ہے۔ لیکن کوئی لفظ انگریزی اس کے مرادف نہیں ہے ۲ مترجم لے اس فقرہ میں کچھ ایسا ابہام ہے کہ معنی اس کے سمجھ میں نہیں آسکتے حدی استدلال فہم اصل اولیہ جو کہ آخری میں (یعنی ان سے زیادہ تحلیل ذہن کی ممکن نہیں ہے) یہ ابتدائی یا اساسی تعلقات ہیں جن پر تمام علم و عمل موقوف ہے۔ پیش کشی توفیق سس کو بالفاظ دیگر جزئی واقعات یا فرائض کا فہم حاصل ہوتا ہے۔ جو دو آخری بھی ہیں کیونکہ وہ آخری رتبہ ہیں عمل استدلال میں۔ اصول اولیہ سے علم یا فاضل میں۔ لیکن آخری دراصل جدا گانہ ہیں دونوں صورتوں میں ۳ حاشیہ کتابی۔

معاملات فعلی ہمیشہ جزئی اور اخیرى ہو۔ تہ میں کیونکہ یہ کام پیش میں کا ہے کہ
 این معاملات کو سمجھے اور عقل اور حکم (یا فیصلہ) کو بھی معاملات فعلی سے تعلق ہے
 یعنی حقائق اخیرى کے ساتھ۔

باب دوازدہم

استدلال حدسی



استدلال حدسی کو بحث ہے حقائق اخیرہ کے ساتھ دونوں سروں پر ذہنی طریق عمل کے۔ کیونکہ اول اور آخر یعنی اصول اولیہ اور واقعات جزئیہ حدس سے مفہوم ہوتے ہیں نہ منطق سے اور جبکہ استدلال برہانی میں اولادہ حد و اولیہ غیر متغیر یہ کا فہم ہوتا ہے اور ثانیاً معاملات سیرت میں اخیرہ اور ممکن حد سمجھ میں آتی ہے جس سے قیاس کا مقدمہ صفر اے بنتا ہے کیونکہ یہی حقیقتیں قسم اخیرہ اصول اولیہ ہیں یہی اصلی ماخذ اس تصور کے ہیں جو اصل اصول اور غرض و غایت انسانی زندگی کے ہیں۔ جس طرح سے قانون کلی اس حالت میں واقعات جزئیہ سے اخذ کیا جاتا ہے تو یہ واقعات ضرور ہے کہ اور اک سے مفہوم ہوں یا الفاظ دیگر حدسی استدلال سے۔

اسی وجہ سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ قوتیں طبعی ہیں اور جبکہ کوئی شخص طبیعت کی جانب سے وائشمنہ نہیں ہے لیکن انسانوں پر حکم لگانے کی قوت یا فیصلہ نافذ کرنے کی قوت وہی ہے منجانب طبیعت اور عقل اور حدس کا بھی ایسا ہی حال ہے۔ یہ حجت اس مطمح نظر کے موافق ہے کہ ہم ان قوتوں کو مختلف اوقات زندگی کے لئے لازم قرار دیتے ہیں اور حدسی استدلال اور قوت حکمہ کسی خاص سن کے لئے لازم ہے اسی سے یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ یہ قوتیں فطرت کی عطا کی ہوئی ہوتی ہیں

پس حدس ہی سے ابتدا ہے اور اسی پر انتہا ہے حقائق حدس سے
برہان کا آغاز ہوتا ہے اور اسی سے ان کا تعلق ہے۔ پس یہ حق ہے کہ غیر
برہانی بیانات اور ظن پر ایسے لوگوں کے جو صرف تجربہ کار ہوں اور جس ہوں
یائیش بین ہوں بلکہ ان کی برہان پر توجہ کی جائے کہ توجہی نہ کی جائے کیونکہ ان کی
تجربہ کاری کی نگاہیں تحقیقی منظر کو ان کے سامنے کر دیتی ہیں۔

اس طرح سے ماہیت پیش بینی اور دانش اور وہ موضوعات جو مجاہدان
سے متعلق ہیں اور یہ واقعہ کہ ہر ایک ان میں سے ایک فضیلت ہے جو نفس کے
مختلف اجزاء سے متعلق ہے یہ حجاب امور اب واضح کر دئے گئے۔

یعنی جو مقدمات برہان سے ثابت نہیں ۱۲ مترجم

۱۳ اس مسئلہ باب کے خاتمے پر ملاحظہ ہو سکتا ہے کہ یودیمس Eudemus

(جس حد تک اس کا بیان واضح ہے) استدلال حدسی (تو ادس) کو یہ سمجھتا ہے کہ اس میں قوت فہم ہے

(۱) ایسے مقدمات کا ہے جو علوم متعارفہ کی طرح استدلال قیاس کے مقدمات ہوا کرتے ہیں (۲) جزئی واقعات

زندگی جو کہ مواد استقرار کے ہوا کرتے ہیں ۱۴ مترجم۔

باب سیزدہم دانش اور پیش بینی کا نفع۔

لیکن ابھی تک ان کے باب میں یہ سوال ممکن ہے کہ سب تو ہوا مگر ان کا نفع کیا ہے؟
کیونکہ دانش کو ایسی کسی چیز کی طرف توجہ نہیں ہے جس سے کوئی انسان سعادت پاسکتا ہے
اس لئے کہ یہ تو کلیہ غیر منقسم ہے۔ مگر پیش بینی کی توجہ سعادت کی جانب ہے مگر اس کا فائدہ کیا ہے؟
کیونکہ ہم نے مانا کہ پیش بینی ہی وہ چیز ہے جو ان جملہ امور سے بحث کرتی ہے۔ جو
انسان کے لئے عادلانہ اور شریفانہ اور عمدہ ہیں اور یہی وہ چیزیں ہیں جس کا ایک انسان
طبعاً مائل ہوتا ہے تو بھی محض ظلم ان کا ہماری استعداد عمل کو نہیں بڑھاتا اگر فضیلتیں جیسی کچھ
وہ میں اخلاقی حالتیں ہیں بہ نسبت اس چیز کے علم کے جو صاحب صحت یا قوت میں یعنی صحت
اور قوت اس معنی سے نہیں کہ ان سے صحت یا قدرت کی تکوین ہوتی ہے۔ بلکہ جن کا
شیوع ایک صحیح یا قوی حالت سے ہوا ہے۔ کیونکہ محض علم طب کا یا ورزش کا ہماری استعداد
فعلی کو نہیں زیادہ کرتا۔

پھر اگر یہ مان لیا جائے کہ کوئی پیش میں ہو نہ اس لئے کہ اس سے فاضلہ یا افعال
کا صدور ہو بلکہ صرف اس لئے کہ وہ فاضل ہو جائے اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پیش بینی
صاحبان فضیلت کے لئے مفید نہیں ہے نہ ان لوگوں کے لئے جو فضیلت سے
مبرا ہیں۔ کیونکہ اس سے تو کوئی فرق نہیں پڑ سکتا کہ وہ خود پیش بینی رکھتے ہیں یا دوسروں
کی نصیحت پر کار بند ہوتے ہیں جو فضیلت رکھتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو پیش بینی
کو ویسا ہی سمجھنے کے جیسا صحت کو سمجھتے ہیں اور اسی پر قناعت کریں گے کیونکہ گو کہ بیمار کو
آرزو ہے کہ ہم صحیح و سالم ہوں ہم علم طب کو نہیں حاصل کرتے۔

پھر یہ بھی محال معلوم ہوتا ہے کہ پیش بینی گو کہ دانش سے کم مرتبہ پر ہے مگر اس کی حکومت بڑھی ہوئی ہے اور ایسا ضرور ہونا چاہئے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ چونکہ وہ قوت کمزور (پیدا کرنے والی) ہے تو وہ ایسی چیز ہے جو کہ فرمانروا اور صاحب حکم قوت ہے ہر مقام پر۔

یہ وہ سوال ہے جن کی بحث لازمی ہے۔ اس وقت تو ہم نے اس کے بارے میں صرف کچھ مشکلات پیدا کر دیئے ہیں۔ پس پہلا بیان جو دینا ہے وہ یہ ہے کہ دانش اور پیش بینی ضرور ہے کہ بذات خود مطلوب ہوں کیونکہ ان میں سے ہر ایک نفس کے دو جزوں سے ایک کی فضیلت ہے اگرچہ ان میں کوئی بھی کچھ پیدا نہ کرے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ دونوں شمر ہیں دانش سعادت کی مکون ہے نہ اس معنی سے جس طرح فن طب صحت کو پیدا کرتا ہے بلکہ اس معنی سے جس طرح صحت خود اس کو پیدا کرتی ہے۔ یعنی جس طرح دانش تمام فضیلت کا جڑ ہے جس پر قابض ہونا اور اس کی مزا ولت کرنا انسان کو سعید کر سکتا ہے۔

جب کوئی انسان پیش بینی اور اخلاقی فضیلت کے موافق اپنی قوتوں کو صرف کرتا ہے تو یہ کارگزاری اس کی مناسب ہوتی ہے کیونکہ فضیلت انجام صحت کی ذمہ دار ہے جو انجام اس کے پیش نظر ہو ایسی حالت میں پیش بینی ان وسائل کی ذمہ دار ہوتی ہے جو اس انجام کیلئے کام میں لائے جاتے ہیں (جو تھا جز نفس کا یعنی بنائاتی جزیں کوئی اخلاقی فضیلت نہیں ہے) مثل اور اجزا کے اس جزیں نہ بجا آوری کی قوت ہے نہ بجا آوری کی قوت نہیں۔ (پہلے)

لہٰذا اس جملے سے زبان کی طرف سے بے پردائی صاف ظاہر ہے لیکن بظاہر یہ مفہوم ہوتی ہے جب کہ ہم کی حالت قرین صحت ہو تو اس میں قابلیت صحت عمل کی ممکن ہے۔ مسٹر پیٹرس اس کو اس طرح لکھتے ہیں کہ صحت کے موجود ہونے سے قوت فعل پیدا ہوتی ہے۔

یہ جملہ جو قوسین کے درمیان میں ہے انتظار دہی ہے۔ اس جملہ سے احتجاج میں خلل واقع ہوتا ہے۔ نفس کی تقسیم دو طرح ہے ایک ناطقہ دوسری غیر ناطقہ۔ اور ناطقہ کی اور تقسیم بھی ہے

اگر کہا جائے کہ پیش بینی شریفانہ اور عادلانہ فعل کی استعداد کو نہیں بڑھاتی ہم کو ذرا اور پیچھے ہٹنا چاہیے اور اس میں اس طرح نظر کرنا چاہیے۔

ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ لوگ ایسے ہیں کہ وہ عادلانہ فعل تو کرتے ہیں مگر خود عامل نہیں ہیں مثلاً وہ لوگ جو قانون سے جو کچھ نافذ کیا ہے اس پر عمل کرتے ہیں مگر وہ یا تو اس فعل سے رضامند نہیں ہیں یا جہالت سے یا کسی اور واعیہ سے حرکت سے جو اصل کار سے وہ سب سے مرتبہ پر ہے نہ کہ خود ان کو عدالت کی محبت سے اگرچہ وہ بلا شک حق پر کار بند ہیں اور ایسے کام کرتے ہیں جو صاحب فضیلت کے سزاوار ہیں پس بطور عقیدہ یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ ممکن ہے کہ ایک شخص کے سب کام اچھے ہوں اگر وہ کام کے وقت ایک خاص اخلاقی حالت میں ہو یعنی جب اخلاقی مقصد سے کام کرتا ہو صرف ان کاموں کے لئے (یعنی ان کاموں کو کرنے کے لائق سمجھ کے)۔

پس درحالیہ فضیلت ہی اخلاقی مقصد کے صحت کی ذمہ دار ہے لیکن یہ فعل (وظیفہ) فضیلت کا نہیں ہے۔ بلکہ ایک جدا گانہ قوت کا ہے تاکہ ایسے وسائل کا فیصلہ کرے جو طبیعتی ہیں تاکہ اخلاقی مقصد موثر ہو۔ ضرور ہے کہ ہم نکتہ بہ بحث کریں نہایت توجہ اور صحت کے ساتھ۔

ایک اور قوت ہے جس کو ہوشیاری (چالاکي) کہتے ہیں۔ یہ وہ قوت ہے جس کا نشانہ کسی مقصد کے وسائل پر تیر ہدف، ٹھیک بٹھکتا ہے ایسے وسائل جو کسی خاص مقصد پر پہنچاتے ہیں۔ پس اگر مقصد شریفانہ ہے تو یہ قوت قابل ستائش ہے اور اگر کمینہ پن کا ہے تو اس کو بد باطنی کہتے ہیں لہذا ہم پیش میں اور بد باطن دونوں کو چالاک کہتے ہیں۔

پیش بینی چالاکي نہیں ہے۔ لیکن بغیر چالاکي کی قوت کے اس کا وجود بھی ممکن نہیں ہے مگر یہ آنکھ نفس کی یعنی پیش بینی کامل نہیں ہو سکتی بغیر فضیلت کے

(نوٹ بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۸) فضیلتیں اس تینوں اجزاء کی بیان ہو چکی ہیں اب لفظ غیر مطلق یا نباتاتی جز کی باقی ہیں جو اس مقام پر مفہوم سے فضیلت کے خارج کر دیا گیا ہے۔ کتابی حاشیہ۔

جس کا ذکر سابق میں ہو چکا ہے اور یہ واضح بھی ہے کیونکہ حیلہ قیاسات اس قسم کے جنکا تعلق فعل سے ہے اس کا کبرے یہ ہوتا ہے۔ ”چونکہ انجام یا خیر اعلیٰ ایسی اور ایسی تھے“ چاہے یہ کچھ ہی ہو اتمام حجت کے لئے فرض کر لو وہ ایسا ہی ہے جیسا ہم چاہتے ہیں لیکن خیر اعلیٰ کو سوائے نیک آدمی کے کوئی نہیں سمجھ سکتا جس طرح بدی اصول فعل کے باب میں ذہن کو کج کر دیتی ہے اور دھوکا دیتی ہے۔

پس یہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص پیش میں ہو جب تک نیک ہو۔ ہمو چاہئے کہ فضیلت کی بحث کی طرف پھر رجوع کریں کیونکہ چالاک کے اعتبار سے صورت فضیلت (نیکی) کی بہت کچھ مثل میں دینی کے ہے اگرچہ پیش میں بیعیہ مثل چالاک کے نہیں ہے لیکن مشابہ ضرور ہے اور اسی کے مثل طبعی نیکی حقیقی نیکی کے مشابہ ہے لیکن بعینہ نہیں ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ نیکی اخلاقی اوصاف بعض اعتبارات سے ہر شخص میں پیدائش میں ہم وقت پیدائش سے عادل عقیف شجاع اور اسی قسم کی اور صفوں سے موصوف ہیں قطع نظر اس کے جب ہم نیکی کا ذکر کرتے ہیں جو دراصل نیکی ہے تو اس سے کوئی اور یہی ہے مراد لیجئے میں اور اس کو ہم دوسری صورت میں دیکھنے کی توقع رکھتے ہیں کیونکہ طبعی اخلاقی حالت تو ہم میں بھی درجہ دوم ہے اور ادنیٰ درجہ کے حیوانوں میں بھی لیکن بنیہ عقل کے وہ مضرب ہر طور پر تو بالکل بدیہی ہے کہ تو انہیں جسم اگر سب سے پہلے چلے تو دھم سے گر پڑے گا کیونکہ دیکھتا نہیں ہے یہی حال طبعی نیکی کا ہے لیکن عقل سے مستفیض ہو تو اس کا کام سدھر جاتا ہے۔ جبکہ یہ صورت ہے اخلاقی حالت جو اس سے پہلے نیکی سے مشابہ تھی اب وہ حقیقی نیکی ہو جائیگی جس کو نیکی کہتے ہیں۔

لہذا جس طرح ظن کے خیر میں دو خاص صورتیں ہیں یعنی چالاک اور

Common sense (کامن سینس) عقل عادی اسی طرح اخلاقی سیرت میں دو چیزیں ہیں طبعی نیکی اور حقیقی نیکی اور ان میں سے دوسری غیر ممکن ہے بغیر پیش میں کے۔ لہذا بعض انسان یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ تمام نیکیاں (فضائل) پیش میں (فراست) کی صورتیں ہیں۔ مستراط بھی انہی لوگوں سے تھا وہ بھی اپنی تحقیقات میں کچھ حق پر تھا اور کچھ غلطی پر۔ یہ قول اس کا غلط ہے کہ تمام فضائل فراست کی صورتیں ہیں مگر حق یہ قول

ہے کہ فضائل بغیر فراست کے باقی نہیں رہ سکتے۔

یہ اس حقیقت کی شہادت ہے کہ اس زمانہ میں ہر شخص سعادت کے متعلق جو موضوع میں ان کا بیان کر کے سعادت کی تعریف کرتا ہے اور اس قول میں یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ وہ اخلاقی حالت ہے جو عقل صحیح سے مطابقت رکھتی ہے۔ اور عقل صحیح کیا ہے پیش بینی کی عقل۔ معلوم ہوتا ہے کہ عموماً یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ ایسی اخلاقی حالت یعنی وہ اخلاقی حالت جو موافق پیش بینی کے ہے وہی سعادت ہے لیکن صورت بیان میں کسی قدر تبدیلی کی ضرورت ہے یہ صرف اخلاقی حالت نہیں جو موافق عقل صحیح کے ہو بلکہ ایسی اخلاقی حالت ہے جو زیر ہدایت عقل سلیم کے ہو یعنی سعادت لیکن عقل سلیم ان مسائل میں پیش بینی ہے۔

پس جب سقراط نے فضائل کو عقل کی صورتیں تجویز کیا گویا وہ سب علوم حکمیہ میں جن کو ہم زیر ہدایت عقل تجویز کرتے ہیں۔

پس بیان مذکور سے یہ صاف ظاہر ہے کہ خیریت صحیح مفہوم ہے بغیر پیش بینی کے غیر ممکن ہے اور پیش بینی بغیر اخلاقی فضیلت کے۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ یہ دفع دخل ہے جس کا ذکر استدلال میں ہو گا۔ یعنی فضائل جدا جدا پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک ہی شخص بطور کامل کل فضیلتوں پر مستوجب نہیں ہوتا، لہذا جب وہ ایک فضیلت حاصل کر لیتا ہے تو دوسری کا اکتساب کرتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ امر طبیعی فضیلتوں میں ممکن ہے مگر ایسی فضیلتوں کے باب میں جن سے کوئی شخص اس امر کا میاں نہ ہوتا ہے کہ وہ نیک کہا جائے من جمیع الوجوہ مطلقاً، کیونکہ اگر ایک فضیلت پیش بینی کی موجود ہے تو اور فضیلتیں اس کے ساتھ ساتھ رہیں گی

یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر پیش بینی بھی عملی نہ ہو تو یہ مطلوب ہوگی۔ چونکہ وہ فضیلت اسی کے جزو نفس کی ہے دینی جس سے اس کو تعلق ہے، اور چونکہ اخلاقی مقصد درست نہ ہو گا بغیر پیش بینی کے یا فضیلت کے ایک ان میں سے یعنی فضیلت لیجاتی ہے انجام کے اکتساب کی طرف اور دوسری یعنی پیش بینی راست وسائل کے انتخاب کی طرف حالانکہ پیش بینی دانش پر حاکم نہیں ہے یا بہتر جزو پر نفس کے اسی طرح جیسے دوا حاکم نہیں ہے صحت پر کیونکہ پیش بینی دانش سے کام نہیں لیتی بلکہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دانش

کو پیدا کرے اور نہ یہ حاکم ہے دانش پر بلکہ حکمران ہے دانش کے نفع کے لئے۔ اور یہ کہنا کہ پیش بینی حکومت کرنی ہے دانش پر بالکل وہی بات ہے جیسے کہیں کہ تدبیر حکومت کرنی ہے۔ دیوتاؤں پر اس سبب سے کہ یہ ناظم سچے جملہ ادارات کی اور منجملہ ادارات مذہبی عبادات ریاست کے ہیں۔

مقالہ منقہ

باب اول

بداخلاقی کی سیرتیں

رذالت

بے اعتدالی، ہیئت، فسق، و فجور



لیکن اب اس کا وقت ہے کہ جدید راستہ اس بیان سے اختیار کیا جائے کہ اخلاقی سیرت کی تین نوعیں ہیں جن سے اجتناب واجب ہے یعنی بدکاری بے اعتدالی ہیئت۔

پہلی حد کی ضد میں تو صاف ہیں ایک کو ہم نیکی کہتے ہیں اور دوسری کو اعتدال کہتے ہیں مگر ہیئت کی ضد تو یہ نہایت مناسب ہوگا کہ اس فضیلت کا نام لیں جو ہم سے بالاتر ہے یعنی وہ جس کو شجاعانہ یا خدائی فضیلت کہتے ہیں جیسے ہومر (Homer) نے پرائیم (Priam) کی زبانی ہکٹر (Hector) کے باب میں کہا تھا کہ وہ اتہا سے زیادہ نیک تھا۔ ”نہیں معلوم ہوتا“

کہ وہ فانی انسان کا فرزند ہے بلکہ کسی دیوتا کا بیٹا ہے۔ پس اگر یہ سچ ہے جیسے اکثر کہا جاتا ہے کہ خدا سے مل جانا انسانی فضیلت کا

سب سے بڑا انعام ہے تو یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ وہ اخلاقی حالت جو ضدِ ہمسیت کی ہے سب سے اعلیٰ فضیلت ہوگی کیونکہ جیسے بہانم میں در کوئی اخلاقی صفت نہیں ہے، اسی طرح سے دیوتا میں بھی ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسکو فضیلت یا رذیت کہتے ہیں لیکن ایک میں کوئی شے زیادہ تر ایسا نہ ہوگی فضیلت سے بھی اور دوسرے میں کوئی ایسی چیز جو اذروے رجنیت جدا کا نہ ہے رذیت سے۔ لیکن چونکہ یہ شاذ و نادر ہے کہ درختِ دانی انسان، پایا جائے۔ اگر کوئی شخص ایسی ہی نہیں (Lacedaemonian) والوں کا وہ مرغِ سب جلد استواء کرے جب وہ کسی کی ستائش حد سے زیادہ کرتے ہیں۔ اسی طرح بہی انسان بھی کیا ہے ہمسیت خصوصاً بربری (یا وحشی) قوم میں پائی جاتی ہے گو کہ کبھی یہ نتیجہ مرض کا ہوتا ہے کبھی کسی عضو کے قطع ہو جانے کا اور اگر لوگ انتہا سے زیادہ بدکار ہوں تو ہم ان کو بھی اسی مذموم نام سے یاد کریں گے۔

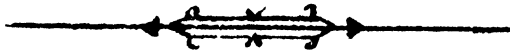
بہر طور یہ درست ہے کہ اس قسم کے میلان کے بارے میں آئندہ کچھ بیان
 کیا جائے اور ہم رذیت (یا بدی) پر بحث کر چکے ہیں اب ہم اولاً بے اعتدالی
 (یا برہنہ کاری) انسائیت اور عیش پرستی پر اور ثانیاً اعتدال اور استقلال پر کچھ گفتگو
 کریں گے کیونکہ یہ غلطی ہوگی اگر ہم اخلاقی حالتوں کو علی الترتیب بعینہ فضیلت اور رذائیت
 سمجھیں یا از روئے جنسیت ان کو ان سے جدا خیال کریں۔
 اس مقام پر یہ مناسب ہے جیسا کہ اور صورتوں میں کہ جو مطلق نظر اس موضوع
 پر بدیہی ہو یا مسلم ہو اس کو بیان کریں اور جب اس پر کما حقہ بحث ہو جائے تو
 سب کی حقیقت یا اگر سب کی ممکن نہ تو اکثر کی یا جوان میں سب سے اہم ہوں جمہور
 کی رائے سے ان جذبات کے متعلق اس کو ثابت کر دیں کیونکہ اگر مشکلیں حل ہو جائیں
 اور جمہور کی رائے بجائے خود استوار ہوں تو ان کا ثبوت ہمارے مقصد کے لئے
 کافی ہو گا۔

عے اردو میں جمع مستقل ہے یعنی یہاں اگے پہلے اصل میں لفظ واحد ہے ۲۲ مترجم ۔

۱۲ مترجم۔

باب دوم

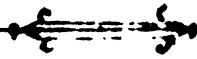
اعتدال اور بے اعتدالی استقلال اور نسائیت



عام رائے یہ ہے کہ اعتدال اور استقلال فضیلتیں ہیں اور قابل ستائش ہیں اور بے اعتدالی اور نسائیت خطائیں ہیں اور قابل نکوہش اور یہ صاحب اعتدال وہ انسان ہے جو اپنے تخمینوں پر کار بند ہوتا ہے۔ اور بے اعتدال انسان وہ ہے جو جذبات (ہوا و ہوس) کی متابعت سے جس کو خطا سمجھتا ہے وہی کام کرتا ہے۔ اور صاحب اعتدال اپنی خواہشوں کو بیجا سمجھ کے عقل کی ہدایت سے محفوظ رہتا ہے۔ اور یہ کہ عقیف انسان صاحب اعتدال و استقلال ہے حالانکہ بعض لوگ یہ عقاد رکھتے ہیں کہ صاحب اعتدال و استقلال ہمیشہ عقیف ہوتا ہے بعض اسکا انکار کرتے ہیں اور بعض شہوت پرست کو بے اعتدال کہتے ہیں اور بے اعتدال کو شہوت پرست کہتے ہیں بلا کسی امتیاز کے اور کچھ لوگ ان میں فرق کرتے ہیں۔ پھر کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ پیش میں انسان بے اعتدال نہیں ہو سکتا اور بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ بعض آدمی جو پیش میں اور ہوشیار (چالاک) ہیں وہ بے اعتدال ہوتے ہیں اور بالآخر لوگوں کو بے اعتدال کہتے ہیں نہ صرف سبب ان کے حسی شہوات کے بلکہ خشکیں مزاج ہونے اور عزت اور نفع کے سبب سے۔

باب سوم

علم اور بے اعتدالی



یہی مطلب نظر عموماً اختیار کئے گئے ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ شخص جس کے تصورات فرائض کے درست ہیں وہ کیوں بے اعتدالی سے کام کرتا ہے؟ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو علم ہو تو بے اعتدالی ممکن نہیں ہے ان کو یہ امر عجیب معلوم ہوتا ہے جیسے سقراط کا خیال تھا کہ جہاں علم موجود ہے تو پھر اور کوئی چیز کس طرح حکومت کر سکتی ہے کہ اس کو غلاموں کی طرح کھینچتی پھرے سقراط بالکل اس خیال کے مخالف تھا۔ اس نے بے اعتدالی کے وجود ہی سے انکار کر دیا تھا اس دلیل سے کہ کوئی شخص ایسا نہیں ہے جسکو بہترین بہتر کا علم ہو وہ اس کے خلاف عمل کرے اور اگر وہ ایسا کام کرے تو سمجھ لو کہ اس کو علم نہ تھا جاہل تھا۔

پس سقراطی نظریہ سے بلکہ اختلاف رکھتا ہے تجربے کے واقعات سے اور اگر جہالت سبب اس جذبہ کا ہو یعنی بے اعتدالی کا تو یہ دریافت کرنا ضرور ہے کہ ماہیت جہالت کی کیا ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جب کوئی شخص بے اعتدالی کا کام کرتا ہے تو وہ اس فعل کو جائز نہیں سمجھتا جب تک کہ اس پر حالت بے اعتدالی

۱۱۔ یعنی علم بے اعتدالی کا مانع نہیں ہوتا کم از کم بعض صورتوں میں یعنی کلیہً نہیں بعضیہً ۱۲۔ مترجم۔

۱۳۔ ایک موٹی سی مثال اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دیکھے کہ اگلے آگے کنواں ہے وہ ہرگز نہ گرے گا۔ ۱۲۔ مترجم

کی غالب ہو جائے۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جو اس نظریہ سے کسی حد تک اتفاق کرتے ہیں اور کسی حد تک اختلاف کرتے ہیں۔ اگر وہ اس کو تسلیم کر لیں کہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو علم پر حاکم ہو اور اس پر غالب آسکے مگر اس کو نہیں تسلیم کرتے۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ جس امر کو وہ اپنے لئے سب سے بہتر سمجھتا ہے اس کے مخالف کام کرے۔ لہذا ان کا یہ اعتقاد ہے کہ بے اعتدال آدمی کو جب لذتیں مغلوب کر لیتی ہیں تو وہ علم پر قابض نہیں ہوتا بلکہ صرف ظن رکھتا ہے۔

مگر یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر یہ اس کا ظن ہے اور علم نہیں ہے کہ جو تصور مزاحم ہو وہ قوی نہ ہو بلکہ ضعیف ہو جیسے ان حالتوں میں ہوتا ہے جب تردد ہوتا ہے کہ کیا کام کریں تو کوئی شخص اگر وہ بمقابلہ قوی لذتوں کے رائے سلیم پر ثابت نہ رہے تو وہ معفو ہے۔ دراصل ایک ردالت ہو یا کوئی اور چیز جو قابل ملامت ہو معافی کے قابل نہیں ہوتی

پھر یہ کیا پیش منی ہے جو لذتوں کی مانع ہوتی ہے ایسی لذتیں کہ جو شخص ان میں منہمک ہو اور ان سے مغلوب ہو جائے اس کو ملامت کی جاتی ہے؟ کیونکہ کوئی چیز ایسی قوت نہیں رکھتی جیسے پیش منی (فرست)۔ لیکن یہ ممال ہے کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہی آدمی جو ایک ہی وقت میں پیش منی (صاحب فرست) بھی ہو اور بے اعتدال بھی اور کوئی شخص اس کو نہ مانیکہ کہ پیش منی شخص عدا سب سے بدتر کام کرے۔

پہنیز گاری
اور اعتدال

مزید برآں یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ پیش منی جیسا ہی کچھ ہو مگر وہ کام کا آدمی ہے۔ وہ اخیری یا جزئی واقعات سے متعلق رکھتا ہے اور اس میں علاوہ پیش منی کے اور فضیلتیں بھی ہیں۔ اس کے ماوراء وجود شدید اور ذیل لذتوں کا اعتدال کے لئے ضروری ہے تو عقیف آدمی معتدل نہ ہو گا اور نہ معتدل عقیف ہو گا۔ کیونکہ عقیف کی سیرت کے مخالف ہے کہ وہ فضول اور ناجائز خواہشیں رکھتا ہو۔

لہ کلیات کی طرف سے نیچے اتریں تو جزئیات اخیری ہیں اور جزئیات سے اوپر کو جائیں تو جنس اعلیٰ اخیری ہے۔ اخیری وہ ہے جس کی تحلیل غیر ممکن ہو ۱۲ مترجم۔

مگر معتدل انسان کے لئے تو یہ لازم ہے کہ وہ ایسا ہو کیونکہ اگر اس کی خواہشیں نیک ہوں تو اخلاقی حالت جو اس کو ان کی پیروی کرنے سے روکتی ہے وہ ناقص ہوتی لہذا اعتدال جملہ صورتوں میں نیکی نہ ہوتا۔ اور اگر دوسرے طور سے وہ کمزور ہوئیں اور ناقص ہوں تو یہ کوئی بڑی لیاقت کی بات نہ تھی اور اگر وہ ناقص اور کمزور ہوئیں تو ان پر غالب آنا کوئی خطر یا بی نہوتی۔

پھر یہ کہ اگر پرہیزگاری انسان کو ہر ایک رائے سے وابستہ ہونے کی طرف مائل کرتی ہے خواہ وہ کیسی ہی ہو تو وہ ناقص ہے مثلاً وہ غلط رائے سے وابستگی کا میلان پیدا کرتی ہے اور اگر نا پرہیزگاری ہر رائے کے ترک پر مائل کرتی ہے خواہ وہ کچھ ہی ہو تو پھر اس نا پرہیزگاری کو نیک نا پرہیزگاری کہیں گے۔ جیسے نیوپٹولیمس (Neoptolemus) کتاب فیلو لپیٹس (Philoctetus) جو مصنفہ سوفوکلیس (Sophocles) میں مستحق ستائش کا ہے کیونکہ اس نے جادہ عمل پر چلنے سے انکار کر دیا جس کی ترغیب اوڈیسس (Odysseus) نے دی تھی اس الم کی وجہ سے جو اس کو دروغ گوئی سے محسوس ہوا۔

پرہیزگاری
اور ظن۔

پھر یہ کہ اگر پرہیزگاری کی یہ تعریف کی جائے کہ کوئی شخص اپنی ہی رائے سے وابستہ رہیگا۔ چاہے کچھ ہی کیوں نہ ہو یہ مفصلی حجت مغالطہ آمیز ہے اور حیرت ناک بھی ہے۔

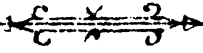
سوفسطائی جب امر باطل کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اگر اس کے ثبوت میں کامیاب ہوں تو لوگ ہم کو ہتیار سمجھیں تو ان کو شوق ہے کہ ایسا قیاس بنائیں جو مطالب کو پریشان کر دے کیونکہ وہ منطقی دام میں پھنس جاتا ہے۔ کیونکہ وہ یہ نہیں جانتا کہ اس نتیجہ پر سکوت کرے جو اس کے مذاق کے خلاف ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس سے بچے کیونکہ وہ محبت کو باطل نہیں کر سکتا۔ ایسی ہی ایک محبت اسلئے استعمال کی گئی ہے تاکہ ثابت کیا جائے کہ حاکم اور نا پرہیزگاری دونوں ملے فضیلت ہو جاتی ہے۔ احتجاج یہ ہے کہ اگر کوئی شخص احمق ہے اور نا پرہیزگار ہے تو اس کی نا پرہیزگاری اس کو ایسی چیز کے کرنے کی طرف رہنمائی کرے گی

جو اُس چیز کا ضد ہو گا جس کو وہ نیکی تصور کرتا ہے۔ مگر وہ تصور کرتا ہے کہ جو چیز درحقیقت نیکی ہے وہ بدی ہے اور اس کا فرض ہے کہ اس کو نہ کرے لہذا وہ نیکی ہی کرے گا اور بدی نہ کریگا۔

پھر یہ کہ اگر پرہیزگاری کی یہ تعریف کی جائے تو یہ ظاہر ہو گا کہ جو شخص فاعل ہے اور راغب ہے ایسی چیز کی طرف جو خوشگوار ہے از روئے یقین اور عمدۂ اخلاقی غرض سے بہتر ہے اس شخص سے جو ایسا کام اندازے سے نہیں کرتا بلکہ پرہیزگاری سے کیونکہ پہلے کا علاج سہل تر ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کو رائے بدل دینے کی ترغیب ہو۔ مگر نا پرہیزگار پر یہ مثل صادق آتی ہے۔ ”جب پانی تم کو غرق کر دے تو کس چیز سے اس کو دھو سکتے ہو“ کیونکہ اگر اس کو یقین نہیں ہوا ہے کہ اس کے افعال نا جائز ہیں تو ممکن ہے کہ وہ اپنے اعتقاد سے باز آئے اور وہ ان کے ترک کر دینے پر راغب ہو سکے۔ لیکن فی الواقع اگرچہ اس کو امر حق کا اعتقاد ہے تو بھی وہ کچھ اور ہی کرتا ہے۔

پھر اگرچہ نا پرہیزگاری اور پرہیزگاری تمام چیزوں میں ہے تو مطلقاً پرہیزگار کو کچھ کیونکہ کسی سے جملہ صورتیں نا پرہیزگاری کی سرزد نہیں ہوتیں۔ پھر بھی ایسے لوگ ہیں جنکا ہم ذکر کرتے ہیں جو مطلقاً نا پرہیزگار ہیں بغیر کسی تخصیص کے۔

باسچہام



پس کم و بیش یہ مشکلات میں جو پرہیزگاری کے باب میں پیدا ہوتی ہیں۔
ان میں سے بعض کی تو ہم صبیح کئے دیتے ہیں اور بعض کو چھوڑے دیتے ہیں۔
کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ مشکل حل ہو سکے جب تک کہ امر حق دریافت نہ ہو۔
پس یہ دریافت کرنا ضروری ہے۔ (۱) انکيا کہہ سکتے ہیں کہ ناپرہیزگار
باوجود علم یہ کام کسے ہیں یا نہیں۔ اگر ایسا ہو تو ماہیت ان کے علم کی کیا ہے۔
(۲) پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری کا تیز کیا ہے یعنی یہ لذت ہے یا الم یا تکلیف یا بغیر لذات
اور الم۔ (۳) آیا پرہیزگار اور ثابت قدم شخص ایک ہی ہیں یا جدا جدا اور اصطلاح
کے سوالات ہیں جو اس تحقیق سے قریبی تعلق رکھتے ہیں۔

لیکن پہلا قدم اس تحقیق میں یہ ہے کہ آیا پرہیزگار اور ناپرہیزگار شخص میں
تفریق چیز کے اعتبار سے ہے یا باعتبار ان کے طرز عمل کے ہے۔ یا بالفاظ
دیگر آیا پرہیزگار شخص کا صرف اس لئے یہ نام ہے کہ وہ ناپرہیزگار رہے بعض
وجوہ سے یا بعض طرق سے یا دونوں وجوہوں سے۔ اور دوسرا قدم یہ پوچھنا آیا
کہ چیز ناپرہیزگار اور پرہیزگار کا کلی ہے یا نہیں ہے کیونکہ جو ناپرہیزگار ہے وہ
از روئے اطلاق اپنی ناپرہیزگاری کو کسی ایک یا ہر چیز میں نظر نہیں کرتا ہے۔
بلکہ ایک ہی چیز میں مثل اس شخص کے جو شہوت پرست ہو۔ نہ ناپرہیزگاری شامل
ہے صرف غیر معین میلان میں بعض افعال کی جانب۔ اس صورت میں
ناپرہیزگاری وہی چیز ہے جو شہوت پرستی ہے لیکن اس کا میلان ایک خاص قسم کا
ہے کیونکہ شہوت پرست اپنی خاص تعدی اور اخلاقی غرض سے راغب کیا جاتا ہے
اس خیال سے کہ اس کو وقت خاص کی خوشی کا پیر و ہونا چاہئے مگر ناپرہیزگار بھی
اس کی پیر وئی کرتا ہے۔ مگر کسی خیال سے نہیں۔

باسپینجم

کیا نا پرہیزگاری کوئی جرم علم اور ظن کا نہیں ہے

باقیہ نظر یہ کہ یہ سچا ظن اور علم نہیں ہے نا پرہیزگاری میں جس کی خلاف ورزی کی جاتی ہے اس سے محبت میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ بعض لوگ جو محض ظن رکھتے ہیں ان کو کوئی اشتباہ نہیں ہوتا بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کو صحیح علم حاصل ہے پس اگر یہ کہا جائے کہ وہ لوگ جو ظن رکھتے ہیں غالباً اعتقاد کی جہت سے اپنے تصور کے خلاف جو ان کو حق کے بارے میں ہے عمل کرتے ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جن کو علم ہے تو یہ جواب ہو گا کہ علم اور ظن میں ایسا فرق نہیں ہے کیونکہ بعض لوگ اپنے ظنوں کا ایسا ہی محکم یقین رکھتے ہیں جیسے دوسرے علم کا یقین رکھتے ہیں جیسے ہرقلیطاس (Heraclitus) کی مثال سے ظاہر ہوتا ہے۔

مگر ہم علم کے دو مختلف مفہوم دیتے ہیں۔ ہم کسی شخص کو جاننے والا کہتے ہیں جس کو علم ہے گروہ اس کو کام میں نہیں لاتا وہ سراوہ جو علم کو کام میں لاتا ہے۔ پس

۱۔ جو فقرہ سرائے گرانٹ (Sir A. Grant) نے دیوجانس (Diogenese Laertius) لہریطاس سے نقل کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگلے زمانے میں ہرقلیطاس کے حکم پر انتقاد کیا گیا تھا ایسے موضوعات کی نسبت جس میں حکمی علم غیر ممکن تھا ۱۲ مترجم۔

غلط کاری میں اس شخص کی جس کو علم ہو مگر وہ غور و تامل نہ کرتا ہو اور اس شخص کی جس کو علم حاصل ہو اور غور بھی کرتا ہو فرق ہوگا۔ اس اخیر کی صورت میں غلط کاری عجیب معلوم ہوتی ہے نہ اس حالت میں جبکہ بغیر تامل کے کام کیا جائے۔

پھر یہ کہ مقدمات قیاس کے دو طور کے ہوتے ہیں کبرے کلیہ اور صغرے جزئیہ کوئی امر مانع نہ ہوگا اگر کوئی شخص اپنے علم کے خلاف عمل کرے اگرچہ اس کے پاس دونوں مقدمے موجود ہوں کہ باوجود دونوں مقدمات کے موجود ہونے کے وہ کلیہ کو کام میں لائے اور جزئیہ کو کام میں نہ لائے کیونکہ افعال کے متعلق جزئیات ہی ہوتے ہیں۔ نہیں بلکہ مقدمہ کلیہ یا کبرے میں بھی فرق ہوا کرتا ہے ایک جز اس کا شخص سے متعلق ہو اور دوسرے سے مثلاً مقدمہ کبرے یہ ہو کہ خشک نہیں اچھی میں ہر شخص کے لئے اور مقدمہ صغرے فلاں شخص انسان ہے یا وہ شے خشک ہے۔ لیکن یہ واقعہ کہ شے جو خاص قسم کی ہے یا تو اس کا علم نہ ہو یا اس کا کوئی اثر ذہن پر نہ ہو۔

ان مختلف اطوار سے مقدمات قیاس کے بہت بڑا تفاوت اس علم میں ہو جاتا ہے جو اس طرح اکتساب کیا جاتا ہے۔ پس اس قول میں کوئی امر محال نہیں ہے کہ ناپہیزگار شخص ایک قسم کا علم رکھتا ہے۔ لیکن یہ تعجب ہوگا کہ وہ دوسری قسم کا بھی علم رکھتا ہو۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ انسان مختلف طور کا علم رکھتے ہوں اس طور کے خلاف جس کا ابھی بیان ہوا۔ کیونکہ اس صورت میں جبکہ ایک شخص علم رکھتا ہے مگر اس کو عمل میں نہیں لاتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ (علم کا) حاصل ہونا مختلف معنی رکھتا ہے۔ فی الواقع ایک مفہوم ہے جس سے وہ علم رکھتا ہے اور ایک اور معنی سے وہ علم نہیں رکھتا جیسے مثلاً خواب میں یا جنون یا نشہ میں۔ لیکن یہ بعینہ

لہ اسطو حقائق ذہنی اور اخلاقی کو قیاسی صورت میں بیان کرنے کا شوق رکھتا ہے اور چونکہ علم کے نزدیک قیاسی صورت لے سکتا ہے تو اس کا مطلع نظر یہاں یہ ہے کہ قیاس میں یہ ممکن ہے کہ غلط کو دخل ہو خواہ مقدمین میں ایک سے غفلت کی جائے یا مقدمہ کبرے کے دو جزوں میں ایک سے غفلت کی جائے ۱۲ مترجم یونانی۔

وہی حالت ہے جب کوئی شخص شہوت و غضب میں مبتلا ہو کیونکہ غضب کے دورے اور خواہشیں لذات حسی کی اور کچھ ایسی اور چیزیں بغیر کسی کوتاہی کے بدن کی حالت میں تعمیر پیدا کرتی ہیں اور بعض حالتوں میں درحقیقت جنون کا باعث ہو جاتی ہیں۔

پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ہم نا پرہیزگار لوگوں کو ایسا ہی کچھ سمجھیں کہ وہ ایسی ہی حالت میں ہیں جیسے وہ لوگ جو سوتے ہوں یا مجنوں ہو یا نشے میں ہوں۔ نہ یہ کوئی شہوت علم کا ہے یعنی علم اپنے کامل مفہوم کے اعتبار سے گو کہ وہ ایسے فقرے زبان پر جاری کرتے ہوں جو علم پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ جو لوگ مجنون ہوتے ہیں یا نشے میں ہوتے ہیں وہ اکثر برہان کو یا امپادوکلس (Empadodocles) کے اشعار کو دہرایا کرتے ہیں اور مبتدی یاد کرتے وقت فقروں کو جوڑ لیتے ہیں قبل اس کے کہ ان کو ان کے معنی پر عبور ہو۔ کامل مائت علم کی اصل ہے اور اس کے لئے وقت درکار ہے۔ ہم کو

سمجھ لینا چاہئے کہ جو لوگ نا پرہیزگار ہیں وہ ایسے حملوں کو (جو علم پر دلالت کرتے ہیں) اسی طرح دہراتے ہیں جیسے تماشہ گرد (ایکٹر) تماشہ گاہ (اسٹیج) پر دہرایا کرتے ہیں۔

پھر یہ کہ نا پرہیزگاری کی علت پر غور کرنا چاہئے اس طور سے کہ پہلے اس کی ماہیت پر نظر کریں۔ اس طور سے، کہ قیاس میں اولاً ایک کلی ظن ہے اور ثانیاً ایک ظن

ہے جو کہ جزئیات سے تعلق رکھتی ہے اور یہ جزئیات محسوسات سے ہیں۔ پس جبکہ

تیسرا ظن ان دو سے پیدا ہوتا ہے تو یہ ضرور ہے کہ ذہن ایک طرف تو اس نتیجہ کو تسلیم کرے اور دوسری طرف فوراً اس کو عمل میں لائے۔ مثال کے طور پر۔ اگر ہر چیز شیریں کھانے

کے لئے مناسب ہے یہ ایک کلی ظن ہے اور فلاں فلاں شے شیریں ہے۔ ایک جزئی

ظن ہے یہ ضرور ہے کہ کوئی شخص جو استطاعت رکھتا ہے اور کوئی مانع نہیں ہے۔

چاہئے کہ فوراً نتیجہ پر کاربند ہو یعنی اس کو نوش کرے۔ پس جبکہ ذہن میں ایک کلی ظن

ہو جو کہ مانع ہو اس کے کھانے سے اور ایک اور ظن ہو جو یہ کہتا ہو کہ ہر شیریں چیز خوشگوار

ہے اور اس کو کھانا چاہئے جب کہ جزئی ظن ہو کہ فلاں شے شیریں ہے اور یہ جزئی ظن

موثر ہو اور جبکہ خواہش فی الواقع موجود ہو اس حالت میں پہلا کلی ظن اس چیز سے اجتناب

لے جطرح غذا جزعہم ہو باقی اسی طرح علم کا جزو ذہن ہو مانا۔ اصطلاح لب سے لی گئی ہے ۱۲ مترم

کا حکم دیتا ہے اور خواہش اس کی طرف راغب کرتی ہے کیونکہ خواہش میں وہ قوت ہے کہ وہ ہمارے جملہ اعضا کو حرکت دیتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ بغض اعتبارات سے شخص کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نا پرہیز گاری کے لئے بہکا یا گیا بسبب ظن ناقص، کے لیکن ظن بذات خود ایسا نہیں ہے بلکہ عارضی طور سے (اتفاقاً) عقل صحیح کے مقابل ہے۔ کیونکہ درحقیقت خواہش عقل صحیح کا مقابلہ کرتی ہے نہ کہ ظن ماسی لئے تو غیر ناطق حیوانات کو نا پرہیز گار نہیں کہتے کیونکہ ان کو تصورات کلیہ کا علم نہیں ہے بلکہ صرف تصویر خیالی کا اجزئیات کا تذکرہ ہے جزئی تصویریں اس کے حافظہ کے خزانے میں موجود ہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ نا پرہیز گار شخص پہل سے نجات پاتا ہے اور کس طرح اس کو دوبارہ علم حاصل ہوتا ہے تو اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ شخص کی وہی حالت ہوتی ہے جو سبکدوشی میں ہوتی ہے اس کی ماہیت بعینہ قائم رہتی ہے کہ نا پرہیز گاری کی حالت پر منحصر نہیں ہے اور اس حالت پر علم خواص الاعضا کے نا پر حکومت کرتے ہیں لیکن چونکہ مقدمہ صفر لے کسی ایسے واقعہ پر ایک ظن ہے جو احساس کا مودعہ ہے اور چونکہ اس سے افعال کا تعین ہوتا ہے تو اس کا نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ شخص جو نا پرہیز گاری کی حالت میں مبتلا ہے یا تو وہ کوئی ظن نہیں رکھتا یا ایسا ظن رکھتا ہے جو علم کے لئے مفید نہیں ہے بلکہ صرف جلوں کا رٹنا ہے جیسے نشہ میں کوئی انباز قلس کے اشعار کو دہراتا ہو۔ اور چونکہ مد صفر یا مقدمہ صفر لے کلیہ نہیں ہے اور نہ اس میں مقدمہ کلیہ کی علمی شان ہے لہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ سراط کا نظریہ درحقیقت صحیح ہے کیونکہ علم جب اپنی حالت پر فہم میں حاضر ہو تو حالت نا پرہیز گاری طاری ہوتی ہے نہ ویسا علم ہے جو نا پرہیز گاری کا توڑا مڑو را ہوا ہو وہ علم ہو سکتا ہے بلکہ یہ علم محض حسی ہے جو احساس پر موقوف ہے۔

۱۔ منہ میں انباز قلس پر جملہ تمام ہے ۱۰ مترجم یونانی۔

۲۔ سراط کا نظریہ یہ ہے کہ ہر علم سے یعنی ہر علم سے سرکار نہیں ہے۔ اسطرح اقلیس کے نزدیک ہر علم کسی حد تک علم سے مشتق ہے لیکن اس کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ کامل علم ہر علم سے خارج ہے یعنی وہ علم جس کو علم کہنا درست ہے ہر علم میں دخل نہیں رکھتا ۱۱۔ مترجم یونانی۔

باب ششم

اس مسئلہ کے بیان میں کہ ناپرہیزگار شخص سے جو افعال سرزد ہوتے وہ علم سے سرزد ہوتے ہیں یا نہیں اور کس اعتبار سے اس کو کہہ سکتے ہیں کہ وہ علم رکھتا ہے اس قدر بیان کفایت کرتا ہے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ بیان کیا جائے کہ جو شخص ناپرہیزگار ہو وہ علی الاطلاق ایسا یا بعض اوقات اس ناپرہیزگار میں کسی خاص معنی سے اور اگر کوئی شخص مطلقاً ناپرہیزگار ہو تو اسکی ناپرہیزگاری کا جزو یا حاکم کیا ہے امر یہی ہے کہ لذت اور الم وہ چیزیں ہیں جس میں پرہیزگار اور صاحب استطاعت یا ناپرہیزگاری اور بند دل اپنے خصائل کا اظہار کرتے ہیں۔ مگر بعض چیزیں جن سے لذت حاصل ہوتی ہے وہ ضروری ہیں اور بعض مطلوب ہوتی ہیں باذات اور ان میں افراد ممکن ہے۔ اول سے میری مراد طبعمی تدبیریں۔ مثلاً تدا بیر تفضیہ و مناکحت اور ایسے ہی بعض طبعمی تدبیریں جن سے ہمارے منافع نظر کے اعتبار سے شہوت پرستی اور اعتدال کا موقع ملتا ہے۔ لیکن دوسرے سے جو الرجہ ضروری نہیں ہے وہ بذات خود مطلوب ہیں۔ میں مراد لیتا ہوں نطفہ بآبی عزت و دولت اور دوسری چیزوں سے اسی قسم کی جو اچھی اور خوش گوار ہیں۔

انہیں چیزوں کے لئے جن کا ذکر ابھی ہو چکا ہے لوگ حدود عقل صحیح سے باہر نکل جاتے ہیں ہم ایسے لوگوں کو ناپرہیزگار نہیں کہتے اطلاق عام یا غیر مقید معنی سے بلکہ اس لفظ کی اس طرح تخصیص کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ناپرہیزگار ہے روپیہ کے اعتبار سے یا نفع یا عزت یا قوت وغیرہ کی جہت سے۔ ہم ان کو مطلقاً ناپرہیزگار نہیں کہتے۔ کیونکہ وہ جدا گانہ ہیں اور ان کو ناپرہیزگار تمثیلاً کہتے ہیں۔ جیسے اولیہ کے کھیلوں میں جو کامیاب ہوتا تھا اس کو انسان کہتے تھے کیونکہ اس صورت میں انسان لفظ انسان بطور علم یا اسم خاص کے استعمال کیا گیا ہے۔ لہذا بقول مترجم یونانی اسی کے مفہوم کا۔

کی تعریف عام خاص تعریف سے خفیف سا فرق رکھتی ہے مگر دونوں میں امتیاز تو ضرور ہے اس امتیاز میں یہ امر نمایاں ہے کہ در آنحالیکہ ناپرمیزگاری کی مذمت صرف اس لئے نہیں کی جاتی تھی کہ وہ محض خطا ہے بلکہ وہ ایک بدی یا رذیلیت ہے خواہ رذیلیت مطلقاً ہو خواہ کسی خاص قسم کا مگر جو شخص روپیہ یا نفع یا عزت وغیرہ کے اعتبار سے ناپرمیزگار ہو اسکی مذمت ہمیں کی جاتی۔

اگرچہ بدنی مسرتوں پر نظر کریں جنکے اعتبار سے کسی شخص کو زائد یا شہوت پرست کہتے ہیں تو ہم ملاحظہ کریں گے کہ جو شخص افراط لذت کا جو یا رہتا ہے اور افراط الم سے بچتا ہے مثلاً بھوک پیاس گری سردی اور مختلف احساسات لیس اور ذوق کے اور غرض خاص سے اس کا ارتکاب نہیں کرتا بلکہ اپنے مقصد اور عقل کے غلات اس کو ناپرمیزگار کسی شخص کے ساتھ نہیں کہتے بلکہ بعض اعتبارات سے وہ ناپرمیزگار ہے مثلاً غضب کے اعتبار سے بلکہ وہ ناپرمیزگار ہے اطلاق کے مفہوم سے ہم کو استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی صورت ہے مثلاً اسی طرح وہ لوگ ہیں جن کو ”زنائے“ کہتے ہیں باعتبار لذات اور آلام کے لیکن دولت اور نفع اور عزت وغیرہ کے اعتبار سے نہیں کہتے یہی سبب تو ہے کہ ہم ناپرمیزگار اور شہوت پرست کو ایک قسم قرار دیتے ہیں اور پھر پرمیزگار آدمی اور عقیف کو ایک قسم قرار دیتے ہیں چونکہ وہ کم و بیش انھیں لذات اور آلام سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسروں سے کسی کو اس درجہ میں ان کے ساتھ نہیں جگہ دیتے۔ ان کو انھیں چیزوں سے تعلق ہے لیکن ان کا انداز مختلف ہے شہوت پرست غرض خاص سے کام کرتا ہے مگر ناپرمیزگار نہیں کرتے۔ لہذا ہم اس شخص کو زیادہ شہوت پرست کہتے ہیں اگر غیر خواہش یا بغیر شدید خواہش کے وہ افراط لذات کے پیچھے پڑ جاتا ہے اور اوسط درجے کے آلام سے بچتا ہے بمقابلہ ایسے شخص کے جو شدید خواہش سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ وہ شخص کیا کرے جس کو شدید خواہش مارض ہو۔ اور اس پرالم کی شدت ہو طبیعی خواہش کی عدم تسلی سے؟

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - انگریزی میں ادا ہونا غیر ممکن ہے البتہ اگر انگریزی میں بجائے (Man) کے (Mann) لکھیں خلاصہ یہ ہے کہ لفظ انسان یہاں خاص اصطلاح ہے۔ ۱۲ ماخوذ از مترجم انگریزی۔

لیکن بعض خواہشیں اور لذتیں شرفیاد اور نیک ہوتی ہیں باعتبار اپنی نوعیت کے کہ نہ کہ بنا براس قنریت کے جو پیشتر مذکور ہوئی بعض خوشگوار چیزیں از روئے طبیعت مطلوب ہوتی ہیں جیسے دولت نفع فخر تہندی اور عزت دوسری اس کی ضد ہوتی ہے اور کچھ ان دونوں کے درمیان ایسی چیزوں کے متعلق جو مطلوب ہوں یا درمیان ہوں ان کے لئے اگر جذبہ کا حس ہو خواہش یا انفعال ہو ان کے لئے ملامت کی جاتی ہے اگر ان میں کسی قسم کی افراط کی جائے۔ اسی لئے اگر کسی ایسی چیز کے لئے جو بلعاً شرفیاد اور نفیس ہو مگر لوگ نامعقول طریقہ سے ان کے تابع ہو جائیں یا خلاف ہدایت عقل ان کی پیروی کریں تو ہمیشہ ملامت کئے جاتے ہیں۔ جیسے مثلاً لوگ بے قاعدگی کے ساتھ عزت کے گردیدہ ہوں یا اولاد اور ماں باپ کے کیونکر کیے اور ماں باپ اٹاک بھی ہیں اور عزت بھی اور ان کا گردیدہ ہونا قابل ستائش ہے لیکن اس میں بھی افراط کا امکان ہے جیسے مثلاً کوئی شخص دیوتاؤں کی ہمسری کا مدعی ہو مثل (Niobi) نیوبی کے یا مثل سٹائرس (Satyrus) کے جس کا تحقیقی نام ”فرزند سی“ تھا کیونکہ اس کو اپنے باپ سے بڑی محبت تھی جو حماقت کی حد تک پہنچی ہوئی تھی۔

یہ سچ ہے کہ یہ صورتیں بدی کو نہیں قبول کرتیں اور اس کا سبب بیان ہو چکا ہے مینی کہ یہ چیزیں بذات خود قابل طلب ہیں اگر یہ اقرار ان میں ناجائز ہے اور اس سے بچنا چاہئے اور یہ چیزیں ناپرہیزگاری کو بھی نہیں قبول کرتیں کیونکہ ناپرہیزگاری وہ چیز ہے کہ اس سے صرف اجتناب ہی نہیں کرنا ہے بلکہ وہ لائق ملامت بھی ہے۔

پھر بھی جذبی حالت کی مشابہت ہلکوان صورتوں میں لفظ ناپرہیزگاری کے استعمال ایک پہنچا دیتی ہے اگرچہ اس لفظ کو بلا تخصیص نہیں استعمال کرتے جیسے ہم کسی شخص کو ”برا طبیب“ کہیں یا برا تاشہ لگو کہ ہم اس کو مطلقاً برا نہ کہیں گے۔ جیسا اس مثال میں ہم لفظ بد بغیر کسی تخصیص کے نہیں کہتے اس سبب سے کہ خراب طبابت یا بدی تماشگری کوئی رذیلیت نہیں ہے

لے یہ لفظ اردو بلکہ فارسی اور عربی میں اولاد اور والدین کے لئے مناسب نہیں ہے گو یونانی اور لاطینی میں مناسب ہے کیونکہ ہاں بچے اور شاید ماں باپ جو رو یہ سب اناث البیت کی مدیں داخل ہیں والدین اپنی اولاد کی بیچ میں مجازتھے ۱۲ مترجم۔

یہ نیوبی کا قصہ مشہور ہے لیکن سٹائرس ایک اسم محض ہے اس کا معنی موجود نہیں ۱۲ مترجم اصل۔

بلکہ مائلِ رذیت کے ہے پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ہم کسی چیز کو صحیح مفہوم کے لحاظ سے پرہیز گاری یا
نا پرہیز گاری نہیں سمجھ سکتے بلکہ یہ وہ چیز ہے جس کا جز (احاطہ) وہی ہے جو عفت یا شہوت پر
کام سے اور ہم پرہیز گاری اور نا پرہیز گاری یہ اصطلاحات غضب کے لئے نہیں
استعمال کر سکتے الا تمثیلاً۔ اسی لئے ہم ان کے ساتھ ایک صفت لگا دیتے ہیں اور یہ کہتے
ہیں کہ فلاں شخص نا پرہیز گار ہے کیونکہ اس کے مزاج پر غضب مستولی ہے اسی اعتبار سے
جس طرح عزت یا نفع کا خیال -

خواہ اخلاقی
حالتیں -

بعض چیزیں ایسی ہیں جو بالطبع خوشگوار ہیں ان میں سے بعض مطلقاً خوشگوار ہیں
اور بعض خاص قسم کے حیوانات یا انسانوں کے لئے درد آخالیکہ بعض دوسری چیزیں ہیں
جو بالطبع خوشگوار نہیں ہیں بلکہ ان کی خوشگوار ہی طبعی نقص کے سبب سے تہے یا عادات
ذمیمہ سے یا طبیعت کے مینہ پن سے اور ممکن ہے کہ اخلاقی حالتیں ان جملہ قسم کی
لذات کے موافق دریافت کر لی جائیں -

سببیت

میری مراد یہ ہے کہ کبھی حالتیں مثلاً نسوانی فرقے میں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے
کہ وہ حاملہ عورتوں کو چیر بھاڑ کے ان کے بچوں کو کھا جاتی ہیں یا بعض وحشی قبائل بحرہ ہند
کے قریب ہیں کہتے ہیں کہ وہ کچا گوشت یا آدمی کا گوشت بڑے مزے سے کھاتے ہیں یا آدم
جو اپنے بچوں کو ایک دوسرے سے لڑوا کے کھا جاتے ہیں یا جیسے فلا ریس

(Phalaris) کا قلعہ مشہور ہے یہ تو وحشیانہ حالات ہیں بعض ایسے حالات ہیں

جو بعض انسانوں میں مرض یا جنون سے پیدا ہو جاتے ہیں جیسے ایک شخص اپنی ماں کی قربانی
کر کے کھا گیا یا ایک اور شخص اپنے چوڑی دار غلام کا کلیہ کھا گیا اور ایسی حالتیں سوء مزاج
یا عادات کا نتیجہ مثلاً اپنے بال نوچنا یا ناخن چبانے یا کوئلے یا مٹی کھانا یا از نکار بھلاؤ وضع فرمنا
کیونکہ ایسی عادات بعض اوقات طبیعت سے پیدا ہوتی ہیں جبکہ اس کی طبیعت میں خرابی
ہو اور بعض اوقات اکتسابی ہوتی ہے جیسے مثلاً وہ لوگ جو بچپن سے تند خوئی میں
مبتلا ہیں -

پس جب طبیعت ان عادات کا سبب ہو تو کوئی شخص ایسے لوگوں کو جو اس

لے یہ قلعہ روایتاً مشہور ہے کہ فلا ریس اپنے شیر خوار لڑکے کو کھا گیا تھا۔

میں گرفتار ہیں نا پرہیز گار (فاسق) نہیں کہیں گے جیسے عورت کو کوئی عورت ہونے کے لئے اور مرد ہونے کے لئے بدکار نہ کہیں گے ایسے لوگوں کو کوئی بد کہیں گے جہاں طبیعت نے یہ نقص پیدا کیا ہو یہ مختلف حالتیں مثل وحشیانہ پن کے رذیلیت کی حد سے متجاوز نہیں بلکہ اگر کسی شخص میں یہ خرابیاں ہوں وہ کسی کا اتقا یا غلام ہو تو اس کو فاسق کہنا مجازاً ہے نہ از روئے اطلاق و حقیقت جیسے کسی شخص پر غضب مزاحی کا غلبہ ہو تو اس کی خصلت کو زائد یا فاسق باعتبار غضب کے کہیں گے نہ مطلقاً کیونکہ کل افراط خواہ وہ حماقت ہو یا بزدلی یا فسق یا سبقت یا وحشیانہ ہے یا ضعف طبیعت ہے کیونکہ اگر کسی شخص پر بالطبع خوف غالب ہو اور ہر چیز سے ڈرتا ہو جیسے کہ چوہے کی آواز سے تو وہ ایسا بزدل ہے گویا بہائم سے ہے انسان نہیں ہے مگر ایسے کوئی بیماری تھی جس سے ایک شخص نولے سے ڈرتا تھا۔ پھر یہ قوف لوگ جو از روئے طبیعت گویا غیر ناطق ہیں اور جن کی زندگی محض احساس پر ہے مثلاً بعض نسلیں قدیم وحشیوں کی جوش درندوں کے تھے۔ مگر بے وقوف آدمی جسکی حماقت مرض کے سبب سے ہو مثلاً صرع یا جنون وہ مرض کی حالت میں ہیں۔

ممکن ہے کہ کوئی شخص ایماناً یہ حالت رکھتا ہو مگر اس کا تابع ہو جیسے مثلاً فلاں اس اگرچہ خوری کی خواہش کو قابو میں کرتا یا اپنے غیر طبیعتی قہر و غضب اور شہوات کو دکتا دوسرے یہ کہ وہ نہ صرف ایسی خواہشوں کو رکھتا ہی ہوتا بلکہ وہ خواہشیں اسکو اپنا محکوم کر لیتیں۔ چونکہ انسانی بدی کبھی تو مطلقاً بدی کہی جاتی اور کبھی کسی صفت سے اس کی تخصیص ہو جاتی ہے مثلاً ”وحشیانہ“ یا ”کرہ رسی“ کی جہت سے اور اس اخیر صورت میں اس کا اطلاق نہیں ہوتا پس یہ صاف ظاہر ہے کہ نا پرہیز گاری (فسق و فجور) یا تو وحشیانہ ہوتا ہے یا مرض کے عارض ہونے سے لیکن مطلقاً اس صورت میں کہا جائیگا جبکہ استداد زمانی ہو اس کو انسانی شہوات کے ساتھ۔

پس معلوم ہوا کہ زہد اور فسق و فجور کو انہیں چیزوں سے تعلق ہے جن چیزوں سے عفت اور عدم عفت (شہوت پرستی) کو تعلق ہے اور دوسرے مواد میں ایک اور قسم کی نا پرہیز گاری ہے جس کو نا پرہیز گاری بطریق استعارہ کے کہتے ہیں نہ کہ مطلقاً۔

لہ یہ کسی قصہ کی تلخ ہے اب یہ بالکل فراموش ہو گیا ۱۲ ترجمہ اصل

باب ہفتم

نا پرہیز گاری غضبی نا پرہیز گاری شہوی

یہ بھی ملاحظہ ہو گا کہ نا پرہیز گاری جو قہر و غضب کے غلبہ سے ہو وہ ایسی شرمناک نہیں ہے جیسے شہوت پرستی کی خواہشوں کی ہے۔ یہ اس لئے کہ غضب گویا کہ کم و بیش عقل کی سماعت کرتا ہے مگر کما حقہ سماعت نہیں کرتا جیسے جلد کار نوکر جو بغیر مالک کے پوری بات سنے ہوے دوڑ پڑتے ہیں لہذا فرمانبرداری میں غلطی کرتے ہیں اور جیسے کتے آواز سننے ہی بھونکنے لگتے ہیں اور اسکا انتظار نہیں کرتے کہ دیکھ لیں کوئی دوست تو نہیں ہے۔ اسی طرح غصہ اپنی طبعی حرارت اور مدت کی وجہ سے کچھ سن تو لیتا ہے مگر طم کی آواز نہیں سنتا اور فوراً انتقام لینے کو چاڑھتا ہے کیونکہ جب عقل یا وہم امانت یا تذلیل پر دلالت کرتا ہے تو غضب برا نکتہ ہو جاتا ہے گویا اس نتیجہ پر آتا ہے کہ اس شخص سے لڑنا چاہیے جس نے توہین یا تذلیل کی اور فوراً ہیجان پیدا ہو جاتا ہے۔ خواہش بجائے خود کسی شے سے لذت یا بھونے کی طرف مبادرت کرتی ہے جبکہ عقل یا حواس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں شے خوشگوار ہے۔ پس غضب ایک اعتبار سے عقل کی پیروی کرتا ہے لیکن شہوت ایسا نہیں کرتی پس شہوت زیادہ شرمناک ہے کیونکہ نا پرہیز مزاج ایک معنی سے خادم ہے عقل کا لیکن دوسری خواہش کی خادم ہے نہ کہ عقل کی۔

طبعی تحریکات کی پیروی پر انسان معاف کیا جاسکتا ہے جو خواہشیں دنیا میں موجود ہیں وہ قابل عفو ہو سکتی ہیں اور جس قدر زیادہ ایسی خواہشیں ہوں اسی قدر ان میں معفو ہونے کی صلاحیت بھی زیادہ ہے مگر قہر و غضب زیادہ طبعی ہیں بہت افراد فضول لذات کی خواہشوں کے جیسا کہ اس شخص کی حالت سے ظاہر ہے

جس نے اپنے باپ کو مارا تھا اس نے اس (دیہودہ) حرکت کا یہ دفاع پیش کیا تھا کہ ہاں اس لئے کہ اس کے باپ نے بھی اپنے باپ کو مارا تھا اور اُس نے اپنے باپ کو اور اپنے بیٹے کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ مجھ کو مارے گا جب جوان ہو گا یہ تو ہمارے خون کی تاثیر ہے اسی طرح وہ آدمی جبکہ اس کا بیٹا گھر سے کھینچتا ہوا نکلا رہا تھا اس نے کہا کہ بس دروازہ تک کیونکہ میں بھی اپنے باپ کو ہمیں تک کھینچتا لایا اسکے آگے نہیں۔

پھر یہ کہ جس قدر کانٹیاں ہیں زیادہ ہو۔ اتنی ہی نا انصافی زیادہ ہوگی یہ غصہ اور آدمی کانٹیاں نہیں ہوتا اور غصہ میں کوئی کانٹیاں پن نہیں ہوتا یہ صاف ظاہر ہے۔ خواہش بجائے دیگر کانٹیاں پن ہے اسی لئے افرودٹ (Aphrodite) کو کہا جاتا ہے۔

قبرسی جزیرے کی دیوی

جو اکثر فریبوں کی کارماز ہے

اور ہومر اُس کے دیوی کے کار جو بی ہنگے کے بارے میں کہتا ہے کہ اس پر ایسا کام تھا (جس سے یہ مصرع پڑھا جاتا تھا)۔

جو سب سے زیادہ ذکی اور دانشور آدمیوں کو دھوکہ دے اسی شہر نگہ یاس قسم کی نا پرہیز گاری میں زیادہ نا انصافی ہے اور زیادہ شرمناک ہے بہ نسبت مزاج کی نا پرہیز گاری کے پس اسکو مطلقاً نا پرہیز گاری کہہ سکتے ہیں اور فی الواقع یہ ایک نوع رذیلت کی ہے۔

پھر یہ کہ عیب کوئی شخص بیباکی سے بدکاری کا ترکیب ہوتا ہے تو اس کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی لیکن جو شخص قہر و غضب میں کوئی فعل کرتا ہے تو اس کو اپنے اس فعل سے بچنا پڑتا ہے در حالیکہ او باسی کو لذت لازم ہے۔ پس اگر ایسی چیزیں جو واجبی طور سے غضب کی موضوع ہیں ان کو جواز آسخت نا انصافی کہہ سکتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے

۱۲ مترجم اصل۔

قبرس سائپرس Cyprus کا عرب ہے یہ جزیرہ عہدہ تانبے کے لئے مشہور ہے بلکہ انگریزی لفظ کا پراسی سے مشتق ہے ۱۲ مترجم۔

۱۳ اس موقع پر یونانی میں لفظ ہومر ہے جس کے معنی بیباک بدکاری کے ہیں اس کے مفہوم میں زنا بالجبر بھی داخل ہے جس کا سبب افراتہوت ہے ۱۲ مترجم۔

کہ وہ ناپرمیزگاری جو خواہش کے باعث سے ہوتی ہے وہ زیادہ تر ناانصافی ہے بہ نسبت اس ناپرمیزگاری کے جس کا باعث قہر و غضب ہے کیونکہ قہر و غضب میں کوئی شوخی نہیں ہے۔

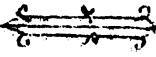
پس صاف ظاہر ہے کہ وہ ناپرمیزگاری جو خواہشوں کے باعث ہو وہ زیادہ شرمناک ہے بہ نسبت اس ناپرمیزگاری کے جس کا باعث قہر و غضب ہو اور پرمیزگاری اور ناپرمیزگاری خاص طور سے تعلق رکھتی ہیں جہانی خواہشوں اور لذتوں سے۔ لیکن ابھی تک ہم کو خواہشوں اور لذتوں میں امتیاز کرنا ہے کیونکہ جیسا ابتداء میں مذکور ہوا کہ ان میں سے بعض انسانی اور طبیعی ہیں حائل میں قسم میں اور دوسرے میں بھی بعض ایسی ہیں بعض جہانی فتور اور امراض کے نتائج ہیں ان میں سے صرف اول سے عفت اور شہوت پرستی کو تعلق ہے یہی وجہ ہے کہ ہم درندوں کو عقیقت اور شہوت پرست نہیں کہتے الا بطور استعارہ کے اور جہاں کہیں ایک قسم کا جانور مطلقاً دوسرے قسم سے مخصوص شرارت و زندگی اور خونخواری یا ایسی ہی اور خصلتوں کی جہت سے تمیز کیا جاتا ہے۔ کیونکہ جانور اخلاقی مقصد یا عقل کی قوت نہیں رکھتے ان کی غیر طبیعی حالت مثل مہمانین کے ہے۔

خواہشوں اور
لذتوں کا فرق

بہیمیت ایسی ہی چیز نہیں ہے جیسی رذالت ہے لیکن وہ زیادہ عجیب ہے کیونکہ بہائم میں خیرا علی کی خرابی کی وجہ سے نہیں ہوتی جیسے انسانوں میں بلکہ وہ بہائم میں معدوم ہے پس باعتبار رشقاوت کے تقابل بہیمیت کا رذالت کے ساتھ ایسا ہے جیسے تقابل جاندار کا۔ بے جاندار کے ساتھ کیونکہ بگاڑ اس کا جس میں اصل مہدار نہیں ہے ہمیشہ کم نقصان رسا ہے اور بہائم عقل نہیں رکھتے جو کہ اصل مہدار ہے یہ بالکل ویسا ہی ہے جیسے تقابل ناانصافی کا ایک نامصنّف آدمی سے ایک اعتبار سے ان میں سے ہر ایک دوسرے سے برا ہے۔ کیونکہ ایک برا آدمی دس ہزار گنی برائی جانور (بہیمہ) سے زیادہ کریگا۔

بہیمیت اور
رذالت

باب ششم



جس طرح لذتیں الم خواہشیں اور ناگواریاں لمس اور ذوق کی (جن کی تعریف نہ ہو چکی ہے) جن سے شہوت پرستی اور عفت کو تعلق ہے ملن ہے اگر ایسی اخلاقی حالت میں ہوں جس میں ایک شخص تو ایسی چیزوں کا غلام ہو جن پر اکثر اور لوگ حاکم ہوں یا ایسی اخلاقی حالت ہو کہ ایک شخص ان چیزوں پر حاکم ہو چکے اور لوگ غلام ہیں۔ لہذا ایک شخص کی حالت یہ ہو یا وہ ہو یا اعتبار لذات کے وہ پرہیزگار یا ناپرہیزگار ہو گا۔ اسی کے مطابق کہ وہ ایک ہے یا دوسرا اعتبار الام کے وہ شخص یا شجاع ہو گا یا جبان بخیر دل، اخلاقی حالت بنی نوع انسان کے اکثر افراد کی دونوں حالتوں کے درمیان ہوتی ہے اگرچہ ان کا میلان برائی کی جانب ہو۔

چونکہ بعض لذتیں ضروری ہیں اور دوسری ضروری نہیں ہیں یا ضروری ہیں ایک حد تک اور چونکہ نہ افراط ان لذتوں کی ضروری ہے نہ تفریط اور یہی حال شہوت و الام کا بھی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص لذتوں کا تعاقب کیفیت افراط کے ساتھ کرے یا بعض لذتوں کا تعاقب درجہ افراط تک کرے یا ان کا تعاقب اخلاقی مقصد سے بذاتہ ان کے لئے کرے نہ ایسی کسی چیز کے لئے جو ان سے پیدا ہوتی ہے تو وہ شہوت پرست ہے کیونکہ وہ ضرورتاً توجہ کے قابل نہیں ہے لہذا وہ لا علاج ہے کیونکہ توجہ کے قابل نہونا لا علاج ہونا ہے۔ مقابل کی حالت تفریط کی حالت ہے اور اوسط کی حالت عفت ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص جو جسمانی الام سے بچتا ہے یہ کہ وہ ان کے برداشت کرنے کے قابل نہیں ہے بلکہ اخلاقی مقصد سے وہ بھی شہوت پرست ہے۔

جب یہ اخلاقی مقصد موجود نہ ہو تو ممکن ہے کہ کسی شخص پر لذات کا اثر ہو یا اجتساب الم سے متاثر ہو جو الم کہ خواہش سے پیدا ہوتا ہے ان وہ لڑن شخصوں میں

فرق ہے۔ لیکن ہر شخص اس امر سے اتفاق کرے گا کہ ایسا شخص سب سے بدتر ہے جو کوئی شرمناک امر کرے بغیر خواہش کے یا بغیر قوی خواہش کے بہ نسبت اس شخص کے جو کسی وقت شدت خواہش میں اور بدترین ہے وہ شخص جو کسی کو ایک ضرب لگا دے ایسے شخص کے جو خاموش اور مطمئن ہو بہ نسبت اس شخص کے جو خشم آلود ہو کیونکہ کیا کہا جائیگا اس شخص کی نسبت جو غصہ میں ہوتا ہے لہذا شہوت پرست بدتر ہے نا پرہیز گار سے۔

شہوت پرستی

اور نا پرہیز گاری

منجملہ خصال جو بیان ہوئے ہیں ایک نا پرہیز گاری ہے یہ ایک قسم جن (زنانہ پن) کی ہے اور دوسری شہوت پرستی ہے۔ نا پرہیز گاری کے مقابل پرہیز گاری کی خصلت ہے اور جن (زنانہ پن) کے مقابل (مردانگی) استقلال ہے کیونکہ استقلال سے مراد ہے درد کی برداشت اور پرہیز گاری لذت پر غالب آنا برداشت (تحمل) ایک چیز ہے اور غالب آنا دوسری چیز ہے اس طرح مارسیج کے نکل جانا ایک چیز ہے اور ظفر یاب ہونا دوسری چیز ہے۔ لہذا پرہیز گاری کو ترجیح ہے استقلال پر۔

اگر کوئی شخص مغلوب ہو جائے جہاں لوگ مزاحمت کر سکتے ہوں تو ایسے شخص کو لوگ (زنانہ) بزدل اور عیش پسند کہیں گے۔ کیونکہ عیش پسندی ایک صورت زنانہ پن کی ہے۔ ایسا شخص اپنے لباؤ کو کچھڑ میں لوثنے دیکھا اور اٹھانے کی زحمت گوارا نہ کریگا اور اپنے آپ میں بیار کے سے انداز پیدا کریگا اور بغیر اس کے کہ اپنے کو غمزہ سمجھے حالانکہ وہ غمزہ کے مثل ہے۔

پرہیز گاری اور نا پرہیز گاری کا بھی ایسا ہی حال ہے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اگر کسی شخص پر زبردست اور مغلوب کر دینے والی لذات اور لام کا غلبہ ہو لے قال معافی ہے۔ اگر وہ ان کی مزاحمت کرے مثل فلو سیطیس (Philoctetes) جب سانپ اسکو ڈس رہے تھیوڈکٹس (Theodectes) کے سوانک میں یا جیسے سرین Carcyon کا رسینوس

لے مکن ہے کہ شاعر کارسینوس نے اپنے الوپ (Alope) میں ایک ظالمانہ مزاج اور اخلاقی صفت کا سرسین کے مقابل دکھایا جو ۱۲ مترم یونانی۔

(Carcinus) کی گمشدگی میں یا جیسے لوگ جب ہنسی کو ضبط کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کے منہ سے ایک زور سے تھقہ کی آواز نکل جاتی ہے جیسا کہ زونوفانتوس (Xenophantus) کو اتفاق ہوا تھا۔ یہ بالکل ناقابل معافی ہے جب کوئی شخص ایسی چیزوں سے مغلوب ہو جائے جنکی برداشت میں اور لوگ کامیاب ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ ان کی مزاحمت کی قوت نہ رکھتا ہو البتہ اگر اس کا ضعف موروثی بنیہ یا مرض کی وجہ سے ہو (تو وہ قابل معفو ہے) جس طرح زنانہ پن موروثی ہے سیتھیا (Scythia) کے بادشاہوں میں راجح عورت طبعاً کم زور بہتے مرد سے۔

اگر کوئی شخص اپنے دل پہلانے کا شائق ہو تو وہ عیش پسند سمجھا جاتا ہے۔ مگر درحقیقت وہ زنانہ ہے۔ کیونکہ دل پہلانا کا پہلی سہ اور تفریح اور جو شخص دل پہلانا شوق رکھتا ہے وہ تفریح کو حد سے بڑھا دیتا ہے۔

ناپہیزگاری بعض اوقات سختی کی صورت اختیار کرتی ہے اور بعض اوقات ضعف کی صورت۔ کچھ لوگ غور تو کرتے ہیں لیکن ان کا جذبہ ان کو ان کے غور کے نتیجہ پر کاربند ہونے سے روک دیتا ہے دوسرے غور نہیں کرتے اور جذبہ ان پر غالب آ جاتا ہے۔ کیونکہ جیسے لوگ گدگی سے متاثر نہیں ہوتے اگر وہ گدگی کی شرط میں سے ہوں اسی طرح بعض آدمی اگر پہلے سے باخبر ہوں کہ کیا ہونے والا ہے اور وہ اپنے آپ کو آمادہ کر لیں اور ہوش درست رکھیں اور مزاحمت کرنے کے لئے مستعد ہوں قبل وقوع تو ان پر جذبہ کا اثر نہ ہو گا خواہ یہ اثر خوشگوار ہو خواہ ناخوشگوار جن لوگوں کی طبیعت میں عجلت ہے اور شوریدہ مزاج ہیں ان کی ناپہیزگاری میں خصوصیت سے سختی کی صورت کا امکان ہے کیونکہ سرعت یا شدت انکی طبیعت کی انکو عقل کی ہدایت کا انتظار کرنے سے مانع آتی ہے کیونکہ انکا دماغ سہولت سے متاثر ہو جاتا

یہ یہ تلخ نامعلوم ہے۔ مترجم یونانی۔

یہ بظاہر یہ خیال ہے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے جانتا ہو کہ وہ گدگایا جائے والا ہے تو گویا وہ اس کے مقابلہ کے لئے مسلح ہے اس پر اسکا اثر نہ ہو گا اس کا اثر فوری تحریک پر منحصر ہے جبکہ وہ پہلے سے بے خبر ہو ۱۲ مترجم یونانی۔

باب نہم

شہوت پرست جیسا کہ کہا جا چکا ہے توبہ کی طرف مائل نہیں ہوتا کیونکہ اسکو تو اپنی غرض کے لئے کام کرنا ہے۔ مگر ناپرہیزگار ہمیشہ توبہ کی طرف مائل ہو سکتا ہے پس وہ شکل جو ہم نے پیدا کی تھی موجود نہیں ہے پہلا (مرض) شہوت پرستی ناقابل علاج ہے اور دوسرا ناپرہیزگاری، علاج پذیر ہے۔ کیونکہ اگر رذالت کو کم تشبیہ دیں ایسے مرض سے جیسے استسقا یا سل تو ناپرہیزگاری ایسا مرض ہے جیسے صرع ایک مرض تو گویا

مرض ہے اور دوسرا دوسری فساد۔ فی الواقع مطلقاً جنسی فرق ہے درمیان ناپرہیزگاری اور بدی (رذالت) کے کیونکہ بدی ہو سکتی ہے مگر ناپرہیزگاری بلا شعور نہیں ہو سکتی۔

ناپرہیزگار لوگوں کی دو قسمیں ہیں اور جو لوگ محض اپنے قابو سے نکل جاتے ہیں بہتر ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جو عقل رکھتے ہیں مگر اس پر کار بند نہیں ہوتے چونکہ وہ ایسے شدید جذبہ پر غالب نہیں آتے اور وہ بذریعہ غور و تامل کام نہیں کرتے مثل اور لوگوں کے۔ ناپرہیزگاری آدمی کی یہ مثال ہے جیسے کوئی تھوڑی سی شاہابی کے بدست ہو جائے یعنی اس مقدار سے کم جیسی معمولی آدمی چیتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ ناپرہیزگاری رذالت نہیں ہے۔ اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ ایک معنی سے یہ رذالت ہے، کیونکہ اول خلاف (ضد) ہے اور دوسری مستحکم کرنے والی ہے اخلاقی مقصد کی تیسری وہ دونوں قریب قریب ایک ہی چیز ہیں افعال کے اعتبار سے یہ مثل دیا دوس (Demodocus) جو اس نے طیشیہ (Milesia) کے لوگوں کے بارے میں کہا تھا کہ ”طیشیہ کے لوگ احمق نہیں ہیں مگر وہ احمق کا کام کرتے ہیں“ پس ناپرہیزگار غیر عادل نہیں ہیں مگر ان کا عمل غیر عادلانہ ہے۔

نا پرہیزگار اس قسم کا شخص ہے کہ وہ جسمانی لذتوں کی پیروی کرتا ہے جو حد افراط پر پہنچتی ہیں اور عقل صحیح کے خلاف عمل کرتا ہے اگرچہ وہ ان اعمال کی خوبی کا اعتقاد نہیں رکھتا مگر ذیل آدمی ان کاموں کی خوبی کا اعتقاد رکھتا ہے کیونکہ وہ ایسا شخص ہے جو ان کی پیروی کرتا ہے لہذا پہلے کے خیال کو بدل دینا سہل ہے لیکن دوسرے کے خیال کو بدلنا سہل نہیں ہے کیونکہ فضیلت (نیکی) اصول کی حافظ ہے اور بدی اصول کی مفسد ہے۔ مگر افعال میں مروض اصل اول ہے جیسے ریاضیات میں مفروض یا تعریف پس ریاضیات میں اصل اول کے ثبوت کے لئے عقل میں یہ استدلال نہیں ہے نہ افعال میں ہے یہ فضیلت دینی، ہی میں ہے خواہ وہ طبعی ہو خواہ انسانی کی کہ وہ صحیح رائے پیدا کرے اصل اول کے لائق یعنی فعل کے مقصد کے بارے میں جو شخص یہ فضیلت رکھتا ہے وہ عقیف ہے جو ایسا نہ کرے وہ شہوت پرست ہے۔

لیکن ایسے لوگ ہیں جن میں صلاحیت ہے کہ جذبہ ان پر غلبہ کرے اور عقل صحیح کے خلاف کام کریں۔ جس حد تک وہ عقل صحیح کے مطابق کام نہیں کرتے ان پر جذبہ کا اثر غالب ہے لیکن جذبہ کا اتنا غلبہ نہیں ہے کہ ان کو یقین ہو کہ ان لذات کی پیروی کرنا بلا تکلف جائز ہے۔ یہ لوگ نا پرہیزگار ہیں یہ شہوت پرست سے برتر ہیں اور اگرچہ مطلقاً برے نہیں ہیں۔ کیونکہ انھوں نے خیر اعلیٰ یعنی اصل اول کو کالعدم نہیں کیا ہے۔ ان کی ضد ایک اور قسم کے لوگوں کی ہے جن میں اپنے اصول پر عمل کرنے کی صلاحیت ہے اور وہ انھیں نہیں ہو جاتے کم از کم جذبہ سے پس بیان مذکور ہے یہ براہتہ ثابت ہے کہ اخلاقی حالت اول کی خراب ہے اور دوسرے کی نیک ہے۔

۱۔ صنعت ایہام و تناسب اس عبارت میں "ذراخ" اصل کے دو معنی ہیں (۱) ابتدا (۲) اصل اول یا اخلاقی مسئلہ ۱۲ مترجم۔

باب دوم

تعلقات پرہیزگاری کے

اخلاقی غرض سے

اب یہ پوچھنا باقی رہ جاتا ہے کہ ایک شخص اس صورت میں پرہیزگار ہے
جبکہ وہ اپنی عقل اور اخلاقی مقصد کے موافق عمل کرے خواہ وہ کچھ ہی ہوں یا صرف
اس صورت میں جبکہ وہ حق ہوں تو ان پر عمل کرے؟ کیا وہ ناپرہیزگار ہے اگر وہ
اخلاقی غرض اور عقل کے موافق عمل نہ کرے خواہ وہ کچھ ہی ہوں؟ یا یہ صرف
اس صورت میں ہے جبکہ وہ صحیح عقل اور مقصد حق پر کار بند نہ ہو۔ یہ ایک مشکل ہے
جو پیدا کی گئی ہے۔ جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواہ اتفاقاً کسی طور کی عقل اور مقصد
ہو لیکن دراصل وہ صحیح عقل ہے اور مقصد حق ہے جس کے موافق ایک عمل کرتا
ہے اور رد نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر کوئی شخص کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور اس کی جستجو
کرتا ہے۔ جبکہ وہ کہہ سکتے ہیں کسی اور چیز کے لئے جسکو وہ کہہ سکتے ہیں تو وہ چیز جس کی وہ
جستجو کرتا ہے اور دراصل جبکہ اس نے اختیار کیا ہے وہ بے ہے اور وہ کو اتفاقاً تلاش
کیا تھا۔ دراصل سے ہماری مراد ہے مطلقاً پس اگرچہ ایک سنی سے وہ کسی قسم
کا ظن ہے جس پر ایک شخص کار بند ہے اور وہ سراجس سے گریز کرتا ہے پھر بھی
مطلق مفہوم کے اعتبار سے وہ صحیح ظن ہے۔

بعض لوگ اپنے میں جو اپنے ظن پر عمل کرنے کے لئے آمادہ ہیں خواہ کچھ ہی
ہو ایسے لوگوں کو ہم مترد کہتے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں میری رائے میں جن کو سمجھا لینا
سخت مشکل ہے۔ اور ان کی رائے بدل دینا سہل نہیں ہے۔ ایسے لوگ

عقرو

پرہیزگاروں سے کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔ اسی طرح سے مسرت آزاد لوگوں سے طور
اکھڑ آدمی شجاع سے مشابہ ہیں۔ لیکن اکثر وجوہ سے ان میں اور ان میں بڑا فرق
ہے۔ کیونکہ درحالیکہ پرہیزگار شہوات اور مالی کے اثر سے اپنے حال سے
روگرداں نہیں ہوتے مگر وہ غیر متحرک نہیں ہیں احیاء ان کو سمجھالینا اکثر موقعوں پر
آسان ہوتا ہے مگر متمرّد عقل کی فہمائش کی مزاحمت کرتے ہیں چونکہ فی الواقع آرزو
کو دل میں لئے رہتا ہے اور لذت اُن کو بہکا دیتی ہے۔

اکثر اشخاص جو خود راے یا جاہل ہیں یا ناخالصہ ہیں۔ انکے داعیہ لذت اور
الم پر مبنی ہیں کیونکہ ان کو خوش آئند احساس فحشندی کا ہوتا ہے جبکہ وہ عقل و یقین
سے انکار کرتے ہیں اور ان کو بچ پھینچتا ہے جب ان کے ظنوں کا استدرا د کیا
جاتا ہے جیسے پارلیمنٹ کی پیشی سے مسودے قانون کے رد کر دئے جاتے
ہیں۔ وہ بہ نسبت پرہیزگار کے ناپرہیزگار سے زیادہ مشابہ ہیں کچھ لوگ ایسے
بھی ہیں جو اپنے ارادوں پر قائم نہیں رہتے لیکن محنت ناپرہیزگاری نہیں ہے۔
نیوپٹولیمس (Neoptolemus) جس کا بیان سوفوکلیمس (Sophocles) کے

فیلوکلیمس (Philoctetes) میں ہے ایسا ہی شخص ہے۔ اس کی موجب لذت ہی
تھی جو اس کو اپنے ظن پر عمل کرنے سے مانع آئی لیکن یہ لذت شریفانہ تھی۔ کیونکہ
اس کی نظر میں سچ بولنا شریفانہ تھا اگرچہ اس کو اولیسیوس (Odysseus) نے
جھوٹ بولنے کی فہمائش کی تھی۔ ہر شخص جو لذت کی تحریک سے کام کرتا ہے ضرور
نہیں کہ وہ شہوت پرست یا شریر ہو یا ناپرہیزگار ہو البتہ اس حالت میں ایسا ہوگا
جبکہ لذت شریفانہ ہو۔

کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنی خصلت سے قدر واجب سے کثیر لذت حاصل
کرتے ہیں لیکن اس مقدار سے کم جو بدن کی تسلی کے لئے ضروری ہے اور اپنی خصلت
کی خاطر سے یہ لوگ عقل پر نہیں چلتے پرہیزگار آدمی متوسط ہے درمیان ایسے لوگوں
کے اور ناپرہیزگار کے جس سبب سے کہ ناپرہیزگار عقل پر کاربند نہیں ہوتا وہ طرف
افراط میں ہے اور جس سبب سے ایسا شخص جبکہ جس نہیں ہے وہ تقریب کی جانب
ہے۔ لیکن پرہیزگار اس پر عمل نہیں کرتا نہ وہ افراط سے متاثر ہوتا ہے نہ تقریب سے

لیکن پرہیزگاری کو نیکی تسلیم کر کے ہر کو یہ نتیجہ نکالنا ہو گا کہ دونوں اخلاقی حالتیں جو اس کے مقابل میں برائیاں ہیں جیسا کہ بدابہت ثابت ہے کہ وہ ایسی ہی ہیں لیکن چونکہ ایک ان حالتوں سے یعنی عظیم الحس ہو نا بہت ہی کم تعداد میں ظاہر ہوتا ہے اور بہت شاذ و موقعوں پر اس کا ظہور ہوتا ہے پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پرہیزگاری مقابل ہے نا پرہیزگاری کی جیسے عفت شعاری مقابل شہوت پرستی کے ہے۔

باب یازدہم

تشکیل سے اکثر نام پیدا ہوتے ہیں پس یہ بیان صحیح ہے کہ پریہیزگاری عقیقت
شخص کی ایک صورت تشکیل کی ہے کیونکہ یہ خصلت پریہیزگار اور عقیقت دونوں
کی تھی کہ جسمانی لذت سے متاثر نہیں ہوتے۔ ایسا کام نہیں کرتے جو خلاف عقل ہو
صرف اتنا فرق ہے کہ پہلا خواہشیں رکھتا ہے اور دوسرا نہیں رکھتا۔ پہلا اس طرح کا
آدمی ہے کہ اس کو ایسی خواہشوں کا حص نہیں ہے جو عقل کے خلاف ہوں اور دوسرا
ایسی خواہشوں کو محسوس کرتا ہے۔ لیکن ان سے مغلوب نہیں ہوتا۔

ناپریہیزگار شخص اور شہوت پرست ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے
ہیں اگرچہ ان میں فرق ہے۔ دونوں جسمانی لذتوں کے درپے ہوتے ہیں پہلا
اس کو جائز نہیں جانتا اور دوسرا اس پر دی کو جائز جانتا ہے۔

ناپریہیزگار
اور دانش

یہ غیر ممکن ہے کہ ایک ہی شخص دانشور بھی ہو اور ناپریہیزگار بھی کیونکہ یہ
ثابت کیا گیا ہے کہ دوراندیشی کے مفہوم میں ضمنا نیکی خصلت کی شامل ہے۔ پھر یہ کہ
دوراندیشی سے محض علم نہیں ہے بلکہ استعداد خلقی فعل کی بھی ہے اور ناپریہیزگار شخص
ایسے فعل کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ چالاک آدمی ناپریہیزگار
ہو۔ اسی جہت سے کہ بعض اوقات ناپریہیزگار سمجھے جاتے ہیں اگرچہ وہ دوراندیش
ہوں کیونکہ چالاکالی فرق رہتی ہے دوراندیشی سے اس طور سے جس کا بیان اس
کتاب میں نہیں آواں میں ہو چکا ہے۔ اگرچہ اس کو اس سے تعلق ہے عقلی قابلیت
کے اعتبار سے لیکن فرق ہے خلقی مقصد کے لحاظ سے۔
ناپریہیزگار بھی مثل اس شخص کے نہیں ہے جو علم اور بصیرت رکھتا ہو بلکہ مثل

لغو اول سے بالکل امتیاح مقصود نہیں ہے بلکہ کہیں اوائل میں مقصود ہے ۱۲ ترجمہ یونانی۔

ایسے شخص کے ہے جو سب پر پادشاہی میں ہو۔ وہ ارادہ تمام کرتا ہے کیونکہ ایک اعتبار سے وہ یہ سمجھتا ہے کہ کیا کرتا ہے اور ایسا کرنے سے اس کا مقصد کیا ہے۔ مگر وہ شریعہ نہیں ہے کیونکہ اس کی غرض نیک ہے۔ لہذا اس کو صرف نصف شریعہ چاہیے۔ ناپرہیزگاری کو کبھی ناشدہ نہیں ہوتے کیونکہ وہ کیا نہیں ہوتے پس وہ یا تو اپنے تدبیر کے نتائج پر کاربند نہیں ہوتے یا سودا کی ہوتے ہیں۔ اور بالکل ناقابل تدبیر۔ ناپرہیزگار شخص ہمیشہ مقابل کیا جاسکتا ہے ایک سلطنت سے جو اپنے تمام نافذ کرتی ہے جو اسے کرنا چاہئے اور اس کے آئین بہت عمدہ ہیں لیکن ان پر عمل درآمد نہیں کرتی مطلق اس قدر کہ جو انکسائڈریڈس (Anaxandrides) کے (مصرعہ ہذا میں درج ہے)

وہ سلطنت کی مرضی تھی سلطنت میں قوانین کا فتور نہیں ہے اور شریعہ انہی سلطنت کے مثل ہے جو اپنے قوانین پر عمل کرتی ہے مگر اس کے قوانین پر نہیں۔ پس ناپرہیزگاری اور ناپرہیزگاری کسی ایسی چیز سے تعلق رکھتے ہیں جو اوصاف خلقی حالت سے انسان کے ماوراء ہے کیونکہ ناپرہیزگاری ایسے اخلاقی مقصد سے کچھ بڑھتا ہے اور ناپرہیزگاری کم رہتا ہے بہ نسبت اس مقدار کے جو عام آدمیوں کی خواہش میں ہے۔

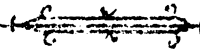
ناپرہیزگاری کی مختلف قسمیں ہیں اور سوداگیوں کی ناپرہیزگاری بہت سہولت علاج پذیر ہوتی ہے بہ نسبت ایسے لوگوں کے جو صاحب تدبیر ہیں لیکن اپنی تدبیر پر عمل نہیں کرتے۔ پھر ایسے لوگوں کی ناپرہیزگاری جو از روئے عادت ایسے میں سہولت سے علاج پذیر ہے بہ نسبت ایسے لوگوں کے جو از روئے طبیعت ناپرہیزگار ہیں۔ کیونکہ عادت کا تفسیر سہل ہے بہ نسبت طبیعت کے۔ فی الواقع عادت کا بدلنا اس قدر بھی دشوار کیوں ہے کیونکہ وہ طبیعت کی مثل ہے جیسا کہ ادمینوس نے کہا ہے ”میں کہتا ہوں کہ مزاوالت اسے میرے یار بہت پائدار ہے اور وہ بالآخر طبیعت ثانیہ ہو جاتی ہے“

اب ہم ناہیت پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری کے بحث کر چکے اور اسطرح (مستعدی) مرواچی اور نامردی پر بھی اور ان ذہنی حالتوں کی باہمی نسبتوں پر بھی۔
یہ اوسٹکیدی کا شاعر مشہور ہے کہ اس نے اہل ایشیہ کی جہو کی تھی ۱۲ مترجم یونانی۔

غنا غنا
کی ناپرہیزگاری

باب ہزار دہم

لذت و الم



غور کرنا لذت و الم پر وظیفہ سیاسی فیلسوف کا ہے۔ وہ معارف ہے جو انجام کے خیال کو مرتب کرتا ہے جو خیر و شر کی مطلق تعریف میں ہمارے پیش نظر ہے۔ ایک سادہ و سبب بھی اس کا ہے کہ لذت و الم کا ملاحظہ کرنا کہوں ضروری ہے ہم نے اخلاقی نیکی اور بدی کی اس طرح تعریف کی کہ اس کو لذت اور کام سے واسطہ ہے اور یہ عام رائے ہے کہ سادہ است میں ضمتا خوشیاں داخل ہیں۔

پس (۱) کچھ لوگ ہیں جن کا اعتقاد ہے کہ کوئی لذت خیر نہیں ہے خواہ از روئے جوہر خواہ از روئے عرض کیونکہ خیر اور لذت یکساں نہیں ہے۔ (۲) اور وہ کہ یہ اعتقاد ہے کہ درحالیہ بعض لذتیں خیر ہیں اگر کثرت ہیں (۳) ایک تیسری رائے ہے کہ اگر ہر لذت خیر بھی ہو تاہم خیر اعلیٰ امکان لذت نہیں ہے۔

(۱) اگر تاہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ لذت خیر نہیں ہے کیونکہ ایک قسم کے جسمانی طبعی حالت میں اسے کی اور کوئی تدبیر تلاش انجام کی نہیں ہوتی مثلاً کوئی تیسری سے ایک مکان کے تعمیر کی۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ عقیف آدمی لذتوں سے اجتناب کرتا ہے۔ پھر یہ کہ دور اندیش آدمی دفع الم کی شجہ کرتا ہے نہ کہ لذت کی۔ لذت غور و فکر کی مانع ہوتی ہے اور جتنے زیادہ لذت ہوگی اسی قدر زیادہ مانع ہوتی جیسے مثلاً لذت عشق کا خیال کا مانع ہوتا خارج از سوال ہے جبکہ یہ باتی ہو پھر یہ کہ کوئی فن لذت سے متعلق نہیں ہے اور ہر خیر ایک پیداوار فن کی ہے اور آخر میں قابل غور ہے کہ بچے اور توشی جانور لذت کی جستجو کرتے ہیں (۲) اس رائے کی تائید میں کہ تمام لذتیں نیک ہیں ہوتیں یہ محبت لائق لائق ہے کہ بعض لذتیں شرمناک اور بدنام سمند و اور مضر بھی ہیں کیونکہ بعض

لذت اچیر

چیزیں جو خوشگوار ہیں وہ صحت کے لئے مضر تر بخش ہیں۔
 (۳) یہ بھی حجت لائی گئی ہے کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے کیونکہ یہ غایت
 نہیں ہے بلکہ یہ طریقِ عمل ہے

باب سیزم

عموماً یہی رائے ہیں جو پیش کی جاتی ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ لذت خیر نہیں ہے یا خیر اعلیٰ نہیں ہے جیسا کہ امور ذیل سے واضح ہوتا ہے۔

اولاً یہ کہ چونکہ خیر دو قسم کی ہے یا وہ مطلق یا اضافی طبعیت میں یا اخلاقی حالت میں یا طبعی محرکات اور تدبیرات بھی اس اعتبار سے دو قسم کی ہوں گی اور ان میں سے جو بد بھی جاتی ہیں ان میں بعض مطلقاً بد ہیں نہ کہ بہ طور اضافی کسی فرد کے لئے بلکہ مطلوب ہوتی ہیں اس فرد کے لئے الّا کبھی کبھی اور ایک مدت قلیل کے لئے۔ دوسری بالکل لذتیں نہیں ہیں بلکہ بظاہر لذت ہیں مگر ہرگز کہ وہ الم ہوں اور از روئے مابیت بطور علاج کے ہوں جیسے مثلاً بیمار کی لذتیں۔

چونکہ خیر یا تو ایک فعلیت ہے یا اخلاقی حالت ہے تو یہ صرف بطور عرضی مفہوم کے ہیں مثلاً ایسی تدبیریں جو کسی شخص کو حالت طبعی کی طرف پھیر لائیں خوشگوار رہی جاسکتی ہیں یا رز دوں کا برانا فعلیت ہے مابقی خیر کی ریاست یا فطرت کی طرف سے مثلاً اس خیر کی جو لذتوں کو محسوس نہیں کرتا نہ خواہش ہی ضروری شرط لذت کی ہے۔ کیونکہ ایسی لذتیں ہیں جو بے نیاز ہیں الم سے یا خواہش سے مثلاً فعلیتیں عقلی و دجہی زندگی کی جس میں طبیعت سے کسی حاجت کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہ اس واقعہ پر دلالت کرتا ہے کہ لوگ مائل لذت نہیں پاتے جبکہ وہ اپنی طبیعت کی تسکین کی تدبیر کرتے ہیں جیسے اس حالت میں جبکہ ان کی طبیعت حالت اعتدال پر ہو جب اس کی حالت اعتدالی ہو وہ ایسی چیزوں سے لذت پاتے ہیں جو مطلقاً لذت نہیں ہیں لیکن نفسی کی تدبیر میں وہ ایسی چیزوں سے لذت پاتے ہیں جو اصلاً ان کی ضد ہوں کیونکہ وہ ایسی چیزوں سے لذت پاتے ہیں جو ترش اور تلخ ہوتی ہیں اگرچہ ایسی چیزیں نہ از روئے مابیت نہ مطلقاً خوشگوار ہیں پس یہ لذتیں طبعی ہیں نہ مطلقاً لذت ہیں۔ کیونکہ جو لذتیں خوشگوار

چیزوں سے پیدا ہوتی ہیں ان میں باہم اسی طریق سے تعلق ہے جیسے بالذات خوشگوار چیزوں میں ہے۔

پھر یہ ضرور نہیں ہے کہ کوئی اور چیز ہو جو لذت سے بہتر ہو اس مفہوم سے جیسے بعض لوگوں کا اعتقاد ہے جس میں نتیجہ بہتر ہے بہ نسبت تدبیر (واسطہ) کے جو نتیجہ پر لیجاتا ہے کیونکہ سب لذتیں تو تدبیریں ہیں نہ ملزوم ہیں کسی تدبیر کی بلکہ فعلیتیں اور ایک انجام ہیں۔ ہم کو ان کا تجربہ بعض قوتوں کے اکتساب کے طریقہ عمل میں نہیں ہوتا بلکہ جب قوتیں حاصل ہو جائیں تو ان کے عمل میں لانے سے ہوتا ہے نہ یہ صحیح ہے کہ تمام لذتوں کا ایک انجام ہوتا ہے جو ان لذتوں سے متفادت ہوتا ہے۔ یہ صرف ایسی لذتوں کے لئے درست ہے جن کا وقوع لوگوں کو اس وقت ہوتا ہے جب ان لذتوں پر تصرف ہوتا ہے اور وہ لذتیں تمام ہوتی ہیں یا جب ان کی بہت کی تکمیل ہوتی ہے۔

تعریف لذت

یہ تعریف لذت کی کہ وہ "ایک محسوس عمل" ہے درست نہیں ہے۔ اس کی تعریف اس طرح بہتر ہے کہ وہ ایک "فعلیت کسی شخص کے وجود کی طبیعی حالت کی ہے" اور اس کو محسوس نہ کہو بلکہ غیر ممنوع کہو بعض اوقات اس کو ایک طریق عمل سمجھتے ہیں کہ وہ غیر ہے صحیح مفہوم سے اس حد (امطلاح) کی کیونکہ لوگ خیال کرتے ہیں کہ فعلیت تدبیر (طریق عمل) ہے مگر وہ درحقیقت مختلف ہیں۔

یہ کہنا کہ لذتیں بد ہیں کیونکہ بعض چیزیں خوشگوار مضر ہوتی ہیں اس کہنے کے مثل ہے کہ صحت بد ہے کیونکہ بعض چیزیں جو صحت بخش ہیں وہ روپیہ پیدا کرنے کے لئے مضر ہیں یہ سچ ہے کہ اس اعتبار سے دونوں بد ہیں لیکن اس سے یہیں ثابت ہوتا کہ وہ بذات خود بد ہیں کیونکہ تحصیل علم خود بھی بعض اوقات صحت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہ تو دور اندیشی نہ کوئی اور خلقی حالت رک سکتی ہے لذت سے جس کو یہ پیدا کرتی ہے وہ صرف غیر متعارف لذتوں سے رک سکتی ہے جیسے لذتیں حاصل علم کی اور علم کی ہر شخص کے لئے تحصیل علم کی اور زیادہ علم حاصل کرنے کی موجب ہوں گی یہ ایک طبعی امر ہے کہ لذتیں ما حاصل کسی فن کی نہیں ہیں کیونکہ کوئی فن ایسا نہیں ہے جو کسی دوسری فعلیت کو پیدا کرے فن صرف قوت کو پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ

لذت کامل

فن عطر ساز اور باورچی کا ایک اعتبار سے لذت کو پیدا کرتا ہے۔
 یہ اعتراضات کہ صاحب اعتدال آدمی لذت سے اجتناب کرتا ہے۔ یہ کہ
 دورانِ نیش لذت کی جستجو نہیں کرتا بلکہ ایسی حیات چاہتا ہے جو الم سے خالی ہو اور
 یہ کہ بچے اور بہائم لذت کی تلاش میں رہتے ہیں۔ ان سب کا ایک ہی جواب ہے
 یہ بیان کیا گیا ہے کہ کس مفہوم سے کل لذتیں مطلقاً خیر ہیں اور کس مفہوم سے مطلقاً خیر نہیں
 اس دوسری قسم کی لذتوں کو بچے اور بہائم تلاش کرتے ہیں۔ یہ بے الم ہے باعتبار
 ان لذتوں کے جن کو ایک دورانِ نیش آدمی تلاش کرتا ہے۔ یہ ایسی لذتیں ہیں
 جن میں خواہش اور الم شامل ہے۔ یا بالفاظ دیگر عجمانی لذتیں کیونکہ ان میں خواہش اور
 الم شامل ہے اور افراط لذتوں کی جو کہ شہوت پرستی کی ماہیت ہے شہوت پرست آدمی
 کے لئے۔ لہذا اعتدال پسند آدمی ان سے پرہیز کریگا۔ اگرچہ اس کی لذتیں مخصوص ہیں

باب چہارم الم ایک شر



بہر طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ الم شر ہے اور یہ کہ اس سے اجتناب چاہئے۔
یا تو یہ شر ہے مطلقاً یا بطور اضافی چونکہ وہ فرد کے لئے ممانعت کا باعث ہوتی ہیں۔
لیکن ضد اس چیز کا جس سے اجتناب چاہئے اس اعتبار سے کہ اس سے اجتناب
چاہئے اور وہ بد ہے خیر ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت خیر ہے۔ کیونکہ
اعتراض اسپوسیپس Spiusippus کہ لذت ضد ہے الم کی اسی طرح
جس طرح کہ بڑا ضد ہے جمبوئے کا بھی اور مساوی کا بھی قائم نہیں رہتا۔ کیونکہ وہ یہ
نہیں مان سکتا کہ لذت مائل ہے شر کی کسی صورت کا۔

نہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی لذت ایسی نہیں ہے جو کہ خیر اعلیٰ ہو کیونکہ
بعض بری لذتیں ہیں جن سے یہ بھی نتیجہ نہیں نکلتا کہ بعض علم خیر اعلیٰ نہیں ہے اگر یہ بری نہیں
علم کی موجود ہیں۔ بیشک میرے خیال میں یہ ضروری ہے چونکہ ہر اخلاقی حالت غیر
ممنوع فعلیت کو قبول کرنی ہے خواہ ان سب کی فعلیت ہو یا ان میں سے بعض کی
جو کہ سعادت ہے چاہئے کہ یہ سب سے زیادہ مطلوب ہو اگر یہ غیر ممنوع ہو لیکن
ایسی غیر ممنوع فعلیت لذت ہے۔ لہذا کسی قسم کی لذت خیر اعلیٰ ہے اگرچہ اکثر لذتیں
ممکن ہے کہ مفہوم اطلاقی سے بد ہوں۔

اسی بنا پر کہ ہر شخص خیال کرتا ہے کہ خوشی کی زندگی خوشگوار ہے اور سعادت
میں لذت شامل یہ خیال موقوف ہے کیونکہ کوئی فعلیت کامل نہیں ہے اگر وہ ممنوع ہو

بعض فعل کی لذت
خیر اعلیٰ ہے
سعادت اور
لذت

لہ اگر لذت اور الم طرفیں ہوتے اور غیر وسط ہوتی تو یہ نتیجہ نکلتا کہ لذت شر ہے ۷۲ محرم۔

اور سعادت اپنی ماہیت میں کامل ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان سعید کو مطلوب ہیں جسمانی خوبیاں فانی خوبیاں اور عمدہ دولت یہ سب اسکی سعادت کے معین ہیں اگر اسکی فعلیت ممنوع نہ ہو۔ مگر یہ کہنا کہ ایک شخص خوش کنجہ میں ہے یا وہ شخص جو بد بختیوں کے سمندر کی تہ میں ہے سعید ہے یا غریب یا غریب راوی یا وہ کوئی ہے۔

سعاد و حاور
نیک بختی۔

یہ واقعہ کہ عمدہ دولت ضروری لزوم ہے سعادت کا اسی سے بعض اوقات یہ مانتے ہیں کہ نیک بختی اور سعادت عامل ہیں مگر ایسا نہیں ہے یہ واقعی مانع ہے سعادت کی اگر افراط سے ہو بس شاید حق یہ ہے کہ اس کو نیک بختی نہ کہا جائے۔ کیونکہ تعریف نیک بختی کی موقوف ہے سعادت کی اضافت پر۔

لذت اور
خیر اعلیٰ

پھر یہ واقعہ کہ جملہ بہائم اور کل انسان لذت کے طالب ہیں یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ کسی نہ کسی اعتبار سے غیر اعلیٰ ہے لفظی ترجمہ مصرعہ مرقومہ کا ایسی آواز ضائع نہیں ہوتی جو اکثر آدمیوں کی آواز ہے۔

کیونکہ تانہا شد چیز کے مردم نگویند چیز را

لیکن چونکہ یہ بھی ماہیت یا اخلاقی حالت نہیں ہے جو فی الواقع یا خالصاً بہترین تصور کی جاتی ہے لہذا یہ وہ لذت نہیں ہے جو علی العموم تلاش کی جاتی ہے ماہم یہ لذت ہے۔ ممکن ہے کہ یہ وہ صورت ہو جسکو کل انسان در حقیقت تلاش کرتے ہیں نہ وہ لذت جو ان کے گمان میں ہے یا جس کو وہ کہتے ہیں کہ ہم اسکی جستجو میں ہیں بلکہ ایک لذت ہے جو سب کے لئے یکساں ہے کیونکہ ایک الہی بصیرت ہے جو از روئے طبیعت جملہ اشیاء میں ودیعت ہے مگر جسمانی لذتوں نے استمقاق لذت کے نام کا غصہ کر لیا ہے کیونکہ انھیں کی طرف سب اکثر رجوع کرتے ہیں اور انھیں میں ہر ایک شخص شریک ہے۔ انھیں لذتوں سے لوگ آگاہ ہیں لہذا لوگ کہتے ہیں کہ بس ہی لذتیں ہیں جو موجود ہیں۔

مگر یہ واضح ہے کہ لذت یا غیر ممنوع فعلیت جو کہ لذت ہے خیر ہے تو یہ خیر ممکن ہو گا کہ سعید انسان خوشگوار زندگی بسر کر سکے۔ کیونکہ وہ لذت کا طالب کیوں ہوتا۔ اگر یہ خیر نہیں ہے اور اگر یہ اس کے لئے ممکن ہو کہ وہ اندوہ ناک رہ سکے کیونکہ اس صورت میں ایسا ہی ہو گا۔

کیونکہ اگر لذت بدی نہ ہو اور نہ خیر الم ہو تو پھر وہ کیوں الم سے اجتناب کرے گا؟ اور نہ زندگی نیک آدمی کی زیادہ خوشگوار ہوگی بہ نسبت کسی دوسرے شخص کے اگر اس کی فعلیتیں زیادہ خوشگوار نہ ہوں۔

تحقیق جسمانی لذتوں کی ضرور ہے اگر ہم مانتے ہیں کہ بعض لذتیں کم از کم (وہ سب) بہت زیادہ مطلوب ہیں یعنی شریفانہ لذتیں نہ جسمانی لذتیں بلکہ باہرینہ لذتیں یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ کیوں جبکہ وہ لذتیں بد ہیں تو وہ آلامِ جوان کے اضاوہ میں کیوں بد ہیں کیونکہ مذمت کی خیر ہے۔ پس کیا یہ کہا جاسکتا کہ ضروری لذتیں ہی خیر ہیں اس معنی سے کہ جو شر نہیں ہے وہ خیر ہے یا یہ کہ وہ خیر میں ایک مخصوص حد تک؟

اگر تمام اخلاقی حالتیں اور حرکتیں جن میں یہ غیر ممکن ہے کہ حقیقی حد سے خیر کے تجاوز ہو سکے یہ بھی غیر ممکن ہے کہ حقیقی حد سے لذت کی تجاوز ہو سکے لیکن جہاں کہیں زیادتی خیر کی ممکن ہے زیادتی لذت کی بھی ممکن ہے۔

لیکن لذاتِ جسمانی میں زیادتی ممکن ہے اور بدی بھی ہے کہ افراط کی جستجو کی جائے نہ کہ ضروری لذتوں کی جستجو کیونکہ یہ شخص لذتِ غذاؤں یا شرابوں سے یا محبت کی لذتوں سے تسلی پاتا ہے لیکن یہ تسلی ہمیشہ مناسب نہیں ہوتی۔ اور الم کا حال اس کے برعکس ہے۔ لیکن لوگ الم کی افراط سے نہیں بلکہ الم سے اقلیت بچتے ہیں کیونکہ ایسا الم جو مقابل افراط لذت کے ہے اس شخص کو محسوس ہوتا ہے جو لذت کی افراط کا جو یا ہے۔

یہ بہ طور درست ہے کہ نہ صرف حق کی توضیح کی جائے بلکہ خطا کی علت کی بھی توضیح کی جائے کیونکہ اس توضیح سے یقین پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ جب علت کسی چیز کی جو حقیقی نہ ہو اور حقیقی معلوم ہوتی ہو ملاحظہ کی جائے اور سمجھی جائے تو وہ حق کے یقین کو قوت بخشتی ہے۔ پس ہم کو واضح کرنا چاہیے کہ جسمانی لذتیں کیوں زیادہ تر مطلوب ہوتی ہیں بہ نسبت ان لذتوں کے۔

اولاً اس کا سبب یہ ہے کہ یہ لذت الم کو دور کرتی ہے۔ الم کی زیادتی کی لوگ لذت کی افراط سے تلافی کرتے ہیں عموماً جسمانی لذت سے علاج کرتے

ہیں۔ لیکن سخت امراض کے علاج بھی اکثر سخت ہوتے ہیں اور لوگ ان کی جستجو کرتے ہیں کیونکہ مرض اور علاج میں بظاہر تقابل ہوتا ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ دو سبب ہیں جن سے لذت کو نیکی نہیں تصور کرتے

یعنی (۱) بعض لذتیں ایسے افعال ہیں جن میں فرومایگی پائی جاتی ہے خواہ وہ فرومایگی خاصہ طبیعت کا ہو جیسے بہائم میں خواہ اکتسابی ہو جیسے بدکار انسان میں (۲) دوسری لذتیں علاجی ہیں جو حاجت پر دلالت کرتی ہیں اور وجود طبیعی حالت کا بہتر ہے نسبت اس تدبیر کے جو اس حالت کے حاصل کرنے کے لئے عمل میں لایا جائے یہ لذتیں ضرر

اس حالت میں محسوس ہوتی ہیں جب ہم طبیعی حالت کے قریب ہوتے ہیں یا درجہ تکمیل پر فائز ہوتے ہیں پس یہ حالتیں بطور عرض نیک ہیں۔

جسمانی لذتیں بھی چونکہ شدید ہوتی ہیں اس حالت میں تلاش کی جاتی ہیں

جیسا کہ اولہ تہوں سے لوگوں کی تسکین نہیں ہوتی۔ بعض لوگ کبھی پیاس کا صدمہ برداشت کرتے ہیں تاکہ تسکین عطش کی لذت سے محظوظ ہوں۔ جب تک وہ لذتیں بے ضرر ہوں تو

کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کی مذمت کی جائے البتہ جب ان میں ضرر ہو تو ان کی جستجو

نا درست ہے کیونکہ جو لوگ ان کی تلاش کرتے ہیں ان کی تسکلی کا کوئی اور سامان

نہیں ہوتا اور مساوات کی حالت احساسات کی (یعنی جب نہ لذت ہو نہ الم) اکثر

لوگوں کے لئے طبعا رنج دہ ہوتی ہے۔ کیونکہ جانور تکلیف اٹھاتا رہے جیسا کہ

طبیعیات کی کتابوں میں یہ لکھا ہے کہ دیکھنا اور سننا تکلیف دہ ہے کرم ان کے

عادی ہو گئے ہیں بسبب مرور ایام کے جیسا کہ قول مشہور ہے اس طرح نوجوانی میں جب حالت

نشوونما میں ہوتے ہیں ان کی حالت سرکری سی ہوتی ہے اور نوجوانی خوشگوار ہے۔ پھر کہ جو لوگ سودائی

مزاج کے ہوتے ہیں ان کے لئے ہمیشہ دوا کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ انکا مزاج

ہمیشہ ان کو اضطراب میں رکھتا ہے اور جسمانی کاهش میں مبتلا رہتے ہیں اور یہی

باعث ہے کہ وہ ہمیشہ سخت آرزو مندی کی حالت میں مبتلا رہتے ہیں۔ اور الم یا تو

اس لذت سے رفع ہو جاتا ہے جو اس کی ضد ہے یا کسی شدید لذت سے۔ اسی

وجہ سے سودائی مزاج کے لوگ حرص و ہوا میں گرفتار ہو کے شرارت پر آمادہ رہتے ہیں۔

طبیعی لذتیں

ایسی لذتیں جن کے پہلے کوئی الم نہیں ہوا ہے ان میں افراط راہ نہیں پاتی یہ لذتیں بالطبع خوشگوار ہوتی ہیں نہ صرف بطور عارضی ”عارضی لذتوں“ میں میری مراد وہ لذتیں ہیں جن کی تاثیر علاجی ہے۔ چونکہ ہمارے باقی اجزاء طبیعی جو صمیم و سالم ہیں ان کے فعل سے ہم تندرست ہو سکتے ہیں اور یہ طریقہ صحت پالنے کا بہت خوشگوار ہوتا ہے۔ طبیعی لذت سے میری مراد وہ لذتیں ہیں جو ہماری طبیعت کو فصل کی طرف راغب کرتی ہیں۔ ایسے افعال جو ہماری مجموعہ طبیعت سے صحت دہی کی حالت میں صادر ہوتے ہیں۔

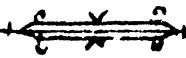
ایک ہی چیز ہمارے لئے دائمی طور سے خوش آئند نہیں ہوتی کیونکہ ہماری طبیعت مفرد نہیں ہے بلکہ ہم میں ایک طور کی طبیعت ثانیہ موجود ہے اور یہی سبب ہماری ہستی کے خالی ہونے کا ہے۔ لہذا اگر ایک عنصر ہمارا فصلی ہے تو یہ دو سرے عنصر کے خلاف فصل کرتا ہے اور جب دو عنصر حالت توازن میں ہوتے ہیں تو جس فصل کا صدور ہوتا ہے نہ وہ رنج دہ ہوتا ہے نہ خوشگوار اگر ایسی کوئی ہستی ہوتی جس کی ماہیت بسیط ہوتی تو ایک ہی فصل ہمیشہ ہمارے لئے اعلیٰ درجہ کا خوشگوار ہوتا ہی سبب ہے کہ دیوتا جو طبیعت بسیط رکھتا ہے اس کو ایک ہی بسیط لذت دائم خوشگوار ہے کیونکہ اس کی ذات میں ایک خلطیت ہے نہ حرکت کی جہت سے بلکہ عدم حرکت ہونے کی بھی۔ اور لذت سکون میں زیادہ ہے بہ نسبت حرکت کے۔ لیکن تغیر بقول شاعر ”سب سے زیادہ شیریں ہے اس عالم میں“ اور اس کی علت ہماری ماہیت کے ایک فساد پر مبنی ہے۔ کیونکہ جس طرح شیر آدمی تنہا پسند ہوتا ہے اسی طرح ایسی طبیعت جو تغیر کی طالب ہو وہ بد ہے۔ بسیط یا نیک نہیں ہے۔

اب ہم پر ہیر گاری اور نا پر ہینہ گاری لذت اور الم ان کی ماہیت اور ان کے نیک و بد ہونے کی علت پر بحث کر چکے۔ اب دوستی یا محبت پر بحث باقی ہے۔

مقالہ ہشتم

باب اول

دوستی یا محبت یہ (۱) ناگزیر ہے۔



محبت یا دوستی پر بحث کرنا مقالہ گذشتہ کے بعد طبعی طور سے مناسب ہے کیونکہ دوستی ایک قسم کی نیکی ہے یا نیکی پر دلالت کرتی ہے اور یہ زندگی کے لئے ناگزیر ہے کیونکہ کوئی شخص بغیر دوستوں کے زندگی بسر کرنا پسند نہیں کرتا اگرچہ وہ جملہ خوبیوں پر دسترس رکھتا ہو۔ نہیں بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ دولت رکھتے ہوں اور مناصب جاہ و ثروت اور حکومت پر فائز ہوں ان کو سب سے زیادہ احتیاج دوستوں کی ہے۔ کیونکہ اس دولت کا مرانی کا کیا فائدہ اگر جو دو سخا سے محروم ہیں اور اس کا صدور دوستوں ہی کے ساتھ آزادانہ اور تعجب خیز ہوتا ہے؟ یا کیونکہ اس کا اعتقاد اس طرح سلامت روسی اور مضبوطی کے ساتھ بغیر دوستوں کے ہو سکتا ہے؟ کیونکہ جتنے زیادہ کسی شخص کی اہمیت بڑھی ہوئی ہو اسی قدر اس کے لئے مصائب کا امکان ہے۔ مصیبت اور بد بختی میں ہم دوستوں ہی کو اپنا ماوا و ملجا تصور کرتے ہیں۔ جب ہم جوان ہوں تو دوستوں ہی سے ہم کو مدد ملتی ہے۔ کہ وہ

۱۔ لفظ فیلیا یونانی کے لئے بہترین لفظ جو ہم انتخاب کر سکتے ہیں وہ دوستی ہی ہے لیکن اس کے معنی اسم مصدر فیلیس کے مطابق ہیں اور جب زیادہ شدت مطلوب ہوتی ہے تو اس سے عشق مراد لی جاتی ہے۔ ۱۲ مترجم۔

ہم کو غرضوں سے بچائیں گے۔ اور جب ہم پیرانہ سالی کو پہنچتے ہیں تو دوست ہماری حفاظت کرتے ہیں اور ہماری عقلی کمزوریوں کی تلافی کرتے ہیں جو بسبب منہف جہانی کے عارض ہوتی ہیں۔ اور جب عمنفوان شباب ہو تو ہم کو شرفانہ کردار کی جانب راغب کرتے ہیں ہمارے سن کی مناسبت سے۔

”دو دل یک شود بشکند کوہ را“

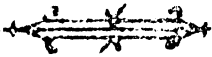
کیونکہ دو کی قوت عقلی اور عملی بہ نسبت ان میں کسی ایک کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ جب وہ اکیلا ہو۔

معلوم ہو گا کہ ماں باپ کی دوستی بلکہ عشق اولاد کے ساتھ اور اولاد کی ماں یا باپ کے ساتھ طبعی جبلت ہے اور یہ حالت نہ صرف انسان میں ہے بلکہ چڑیوں اور دیگر حیوانات میں بھی عموماً پائی جاتی ہے اور ایک جنس کے جانوروں کو اپنے جھنڈوں کے ساتھ بلکہ انسانوں میں خصوصیت کے ساتھ یہ امر موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان لوگوں کے شاخوآں ہیں جو اپنے ہی نوع سے محبت رکھتے ہیں جنکو آدم دوست کہتے ہیں۔

پھر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستی ہی وہ پیوند ہے جس سے سلطنتیں وابستہ ہیں اور مقننوں کا اس پر زیادہ بھروسہ ہے بہ نسبت عدالت کے۔ کیونکہ اتفاق ظاہر ہے کہ دوستی کے حامل ہیں اور یہ لوگ اتفاق ہی کی ترقی کے لئے سعی کرتے ہیں اور فرقہ بندی سلطنت کی دشمن ہے اور مقنن چاہتے ہیں کہ اس کو دفع کریں۔ اگر لوگوں میں دوستی ہو تو عدالت کی ضرورت نہیں ہے ممکن ہے کہ لوگ عادل ہوں تو بھی ان کو دوستی کی احتیاج ہوگی۔ بلا شک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عدالت جب اعلیٰ مرتبہ پر پہنچتی ہے تو دوستی کی صفت پیدا کرتی ہے۔

دوستی محض ناگزیر ہی نہیں ہے بلکہ شرافت بھی ہے۔ ہم ایسے لوگوں کی مثال دینا چاہتے ہیں جو اپنے احباب کو دوست رکھتے ہیں اور یہ ایک علامت شرافت کی ہے کہ کسی شخص کے بہت سے دوست ہوں اور بعض لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ دوست ہونا اور نیک آدمی ہونا ایک ہی شے ہے۔

باب دوم دوستی یا محبت کی ماہیت



لیکن دوستی اور محبت کے باب میں بہت کچھ اختلاف آرا ہے۔ بعض لوگ دوستی یا محبت کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ایک قسم کی نہایت ہے اور جو لوگ باہم درگرمائل ہوتے ہیں وہ دوست ہو جاتے ہیں اور اسی سے یہ مقولہ مشہور ہے۔ الجنین میل الے الجنس۔

کند ہم جنس باہم جنس پرواز
کبوتر با کبوتر باز با باز۔

بعض کہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ شخصوں میں موافقت نہیں ہوتی
بود ہم پیشہ باہم پیشہ دشمن

بعض لوگ جو فلسفیانہ دماغ رکھتے ہیں وہ دقتیں طبعی محبت اس مضمون
میں شامل کرتے ہیں یورپیدس (Uripides) کا بیان ہے:-

خشکیدہ زمین باران کو دوست رکھتی ہے
اور فلک اعلیٰ سے باران سے لدی ہوئی محبت
زمین پر نازل ہوتی ہے۔

ہرکلیطاس (Heroclitus) کہتا ہے نزاع کا رجحان ایک ہی جانب ہوتا ہے اور جو
نظام بہت ہی خوبصورت ہوتا ہے وہ ناموافق اجزاء سے مرکب ہوتا ہے تمام چیزیں متنازع

۱۰ اسکے قریب عربی بڑا ایک مقولہ ہے۔ تعرف الاشیا باضدادھا۔ چیزیں اپنی ضدوں سے
پہچانی جاتی ہیں۔ مترجم۔

سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

ان میں سب میں اپنا ڈیلیس ہے (Empadocles)

کی رائے اس کے خلاف ہے اور یہ بحث لاتا ہے کہ عامل کو عامل کی خواہش ہوتی ہے نہ طبعیات سے جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کو ہم ایک طرف رکھتے ہیں کیونکہ ان کو اس بحث سے کوئی علاقہ نہیں ہے ہم ایسے مسائل پر بحث کریں گے جو انسانی اغراض سے ہیں اور ان کو تعلق ہے خصائل اور وجدانیات سے مثلاً کیا جملہ اشخاص میں دوستی پیدا ہو سکتی ہے۔ یا ایسے لوگوں کا دوست ہونا غیر ممکن ہے جو بد ہیں اور کیا دوستی کی ایک ہی قسم ہے یا مختلف اقسام ہیں۔

دوستی کے اقسام ہیں۔

یہ خیال کہ صرف ایک ہی قسم کی دوستی یا محبت ہے کیونکہ اس کے درجے ہو سکتے ہیں اس سلسلہ پر کافی شہادت موجود نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اشیا مختلف اقسام کی ہوں اور مہذا درجے بھی ہو سکتے ہوں لیکن اس سلسلے پر بحث ہو چکی ہے میرے خیال میں یہ ممکن ہے کہ مضمون دوستی یا عشق اس طرح واضح کیا جائے کہ یہ دریافت کیا جائے کہ وہ کیا چیز ہے جو قابل دوستی کے ہوتی ہے یا جو عشق کی معروض ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر چیز سے محبت نہیں کی جاتی بلکہ وہی شے جو قابل محبت کے ہوتی ہے اور وہ یا تو ایسی شے ہے جو خوب ہو یا خوشگوار ہو یا مفید ہو یا معلوم ہو گا کہ مفید وہ شے ہے جو واسطہ ہو کسی اچھی یا خوشگوار شے کے حصول کا اور اگر ایسا ہو تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو چیز اچھی ہو یا خوشگوار ہو وہ قابل محبت کے ہوتی ہے۔ اس مفہوم سے کہ وہ انجام دہايات ہیں۔

اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا جو چیز بالذات اچھی یا ہماری اسافت سے

اچھی ہو کیا ایسی ہی چیز کو ہم دوست رکھتے ہیں؟ کیونکہ بعض اوقات ان میں فرق ہوتا ہے اور ایسا ہی سوال ہو سکتا ہے ایسی شے کے بارے میں جو خوشگوار ہو۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر شخص ایسی شے کو دوست رکھتا ہے جو شے بالنسبت اس کے اچھی ہو اور یہ کہ وہی شے اچھی ہے جو قابل محبت کے ہے مطلقاً ہر شخص کی

اضافت سے اور وہ شے اس کی نظر میں خوب ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر شخص ایسی چیز کو دوست نہیں رکھتا جو بالذات ایسی ہو بلکہ اس شے کو جو اس کی نسبت سے اچھی معلوم ہو لیکن یہ اعتراض ایسا نہیں ہے جس سے کچھ فرق پڑے کیونکہ اس صورت میں جو چیز قابل محبت کے ہے وہی چیز ہوگی جو قابل نسبت ظاہر ہوتی ہے دوستی یا عشق کے میں محرک ہیں یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ہم لفظ دوستی یا عشق

دوستی یعنی
کی حد۔

ایسی شے کے لئے نہیں استعمال کرتے جو تعلق ہو غیر ذی روح اشیاء کے ساتھ ہوتا ہے۔ سبب یہ ہے (۱) کہ غیر ذی روح چیزیں اس قابل نہیں ہیں جو ہماری محبت کا جواب دیسکیں یعنی ہماری محبت کا معاوضہ (۲) ہم ایسی چیزوں کے غیر خواہ نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ یہ امر تو ایک مضحکہ ہے کہ مثلاً ہم شراب کے غیر خواہ ہوں۔ اگر کسی طور سے غیر خواہ ہوں تو وہ اس اعتبار سے ہو گا کہ ہم شراب کو حیات سے رکھیں تاکہ ہم اس سے لذت حاصل کر سکیں۔ لیکن یہ مسلم ہے کہ ہم کو اپنے دوستوں کی خیب خواہی کرنا لازم ہے اسی کی خاطر اسے نہ اپنے خیال سے اگر ہم اس مفہوم سے لوگوں کے غیر خواہ ہوں تو ہم خیر اندیش کہ جائیں گے کہ ہماری غیر خواہی کا معاوضہ کیا جائے گا ایسی باہمی غیر خواہی کو دوستی یا محبت کہتے ہیں۔

شاید اس بات کا اضافہ درج رہے کہ غیر خواہی نامعلوم نہ ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایسے لوگوں کی غیر خواہی کرتا ہے جن کو اس نے نہیں دیکھا ہے بلکہ ان کو وہ شخص نیک یا مفید تصور کرتا ہے اور یہ بھی کہ کوئی ان لوگوں سے (جن کا وہ غیر خواہ ہے) ویسا ہی خیال اس شخص کا رکھتے ہیں۔ ایسے لوگ یہ صاف ظاہر ہے کہ ایک دوسرے کے غیر خواہ ہو سکتے ہیں لیکن ایسے لوگوں کو دوست کہنا مناسب نہیں ہے چونکہ ان میں سے کوئی دوسرے کے میلان سے واقف نہیں ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہے کہ اگر وہ دوست ہوں تو چاہئے کہ ہر ایک ان میں سے دوسرے کی طرف میلان خاطر رکھتا ہو اور ایک دوسرے کا غیر خواہ ہو کسی محرک سے ایک محرک کے ساتھ جو اوپر مذکور ہو چکے ہیں اور ان میں ہر ایک اس امر سے واقف ہو کہ دوسرا اس کا غیر خواہ ہے۔

باب سوم مختلف اقسام کی دوستیاں یا عشق

گرچہ نیکو محرک دوستی کے نوعی اختلاف رکھتے ہیں تو اسی کے مطابق ظاہر ہارے اور دوستیوں میں بھی اختلاف ہوگا۔

پس دوستی کی تین قسمیں ہیں یاں چیزوں کی تعداد کے برابر جو قابل دوستی کے ہیں یا جو مروض دوستی اور عشق کی ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک باہمی الفت کو قبول کر سکتی ہے یا میں دو شخصوں کے کہ ہر ایک ان میں سے دوسرے کی محبت سے آگاہ ہے۔

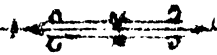
عزیزان
بہشت کے

جو لوگ ایک دوسرے سے محبت رکھتے ہیں وہ ایک دوسرے کا اس جہت سے دوست ہوتے جو بہت انجی محبت کی خاصیت ہے۔ لہذا جو لوگ منفعت کی جہت سے دوستی کرتے ہیں وہ بالذات ایک دوسرے کے دوست نہیں ہیں بلکہ اس حد تک جس حد تک دوسرے سے فائدہ حاصل کرتے ہیں یہی حال ان لوگوں کا ہے جو لذت کے حاصل کرنے کے لئے دوست ہیں مثلاً ہم بذلہ سب لوگوں کے شائق ہوتے ہیں نہ اس لحاظ سے کہ وہ ایک خاص خصلت رکھتے ہیں بلکہ صرف اسلئے کہ وہ ہمارے دل کو خوش کرتے ہیں پس وہ لوگ جبکی دوستی منفعت پر مبنی ہے ان کو جو تعلق خاطر ہوتا ہے وہ صرف اپنے بھلے کے لئے ایسا کرتے ہیں جو لوگ لذت کے استعمال کے لئے دوست ہیں وہ صرف اپنی لذت کے خیال سے دوست ہیں اور وہ جب کسی شخص کو دوست رکھتے ہیں وہ اس لئے نہیں کہ وہ شخص بذات خود کیا ہے بلکہ صرف اسلئے کہ وہ نافع ہے یا یہ کہ اس کے لئے دل خوش کن ہے۔ ایسی دوستیاں صرف عارضی دوستیاں ہیں کیونکہ شخص محبوب بالذات محبوب نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ایک سرخپہ دولت یا لذت کا ہے۔ پس ایسی دوستیاں سہولت سے زائل ہو جاتی ہیں جبکہ محبوب ویسا نہیں رہتا جیسا کہ تھا۔ وہ جو ان سے دوستی کرتے ہیں دوستی سے دست بردار

ہو جاتے ہیں۔ جب محبوب میں وہ صفت باقی نہیں رہتی جس سے لذت یا نفع حاصل ہو سکے۔ مگر نفع کوئی دائمی صفت نہیں ہے۔ یہ صفت بیشتر اوقات متغیر ہوتی رہتی ہے لہذا جب محرک دوستی کا زوال پذیر ہو جاتا ہے تو دوستی بھی ختم ہو جاتی ہے کیونکہ یہ تو اسی محرک پر موقوف تھی۔ اس قسم کی دوستی اکثر بوٹھوں میں ہوتی ہے چونکہ ہم بڑھاپے میں زیادہ تر نفع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں نہ لذت کی جانب اور علاوہ بوڑھوں کے ابتدائے عمر میں یا جوانی میں بھی ایسے لوگوں میں اس کا ظہور ہوتا ہے جن کی نظر اپنے خاص اغراض پر رہتی ہے۔ اس قسم کے دوست ایک ساتھ بھی نہیں رہتے کیونکہ بعض اوقات وہ ایک دوسرے کے لئے خوشگوار نہیں ہوتے نہ وہ دوستانہ معاشرت کے طالب ہوتے ہیں جب تک کہ وہ ایک دوسرے کو کچھ نفع نہ پہنچائیں کیونکہ جو خوشی اسے حاصل ہوتی ہے وہ نفع کی امید سے ہوتی ہے اس کے اگلے نہیں بڑھتی۔ ان دوستیوں میں ہم جہاں نوازی کی دوستی کو شمار کرتے ہیں یعنی وہ دوستی جو میزبان اور مہمانوں میں ہوتی ہے۔

معلوم ہو گا کہ جوانوں کی دوستی لذت پر مبنی ہے کیونکہ وہ وجدانی زندگی بسر کرتے ہیں اور زیادہ تر ان کا میلان خوشگوار اشیا کی تلاش کی جانب ہوتا ہے۔ ایسے اشیا جن سے بالفعل لذت حاصل ہو مگر چونکہ ان کی زندگی کا زمانہ متغیر ہوتا ہے تو ان کی لذتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ اسی لئے جوان جلد دوستی پیدا کر لیتے ہیں۔ اور جلد اسکو ترک بھی کر دیتے ہیں کیونکہ جو چیز ان کو لذت بخشتی ہے اس کے تغیر سے ان کی دوستی بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی دوستی فوراً بدل سکتی ہے۔ جوان آدمی عشق بازی کی طرف مائل ہوتے ہیں اور عشق بازی کے قابل ہونا عموماً ایک امر وجدانی اور لذت بخش ہے۔ اس لئے وہ عاشق ہو جاتے ہیں اور پھر بہت جلد وہ محبت ترک بھی کر دیتے ہیں ایک ہی دن میں ان کی حالت متعدد مرتبہ بدل جاتی ہے لیکن عشق کے قابل جو لوگ ہوتے ہیں وہ باہم گرمز اوقات کرنا چاہتے ہیں اور ساتھ ساتھ رہتے ہیں اس طرح وہ اپنی دوستی کے مقصد کو حاصل کر لیتے ہیں۔

باب چہارم کامل دوستی یا عشق



کامل دوستی یا عشق ان لوگوں کی دوستی یا عشق ہے جو نیک ہوں اور مددگار ہوں۔ نیک میں یکساں ہوں کیونکہ ایسے لوگ ایک دوسرے کی خیر اندیشی میں یکساں ہوتے ہیں جس حد تک کہ وہ نیک ہوں اور وہ بالذات نیک ہوتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے دوست کے خیر اندیش ہوتے ہیں محض دوست کے خیال سے اور یہ لوگ صحیح ترین مفہوم سے دوست ہیں چونکہ ان کی دوستی قیودان کی سیرت کا ہے اور عارضی نہیں ہے۔ لہذا ان کی دوستی ان کی سیرت کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ اور نیکی ایک دوامی صفت ہے۔

(۱) اسکی اخلاق
خوبی
(۲) خوشگواہی
ان میں سے ہر ایک مطلقاً نیک ہے اور اضافت دوست کے لئے نیک ہے کیونکہ نیک آدمی نہ صرف مطلقاً نیک ہیں بلکہ ایک دوسرے کی اغراض کو پورا کرتے ہیں وہ خوشگوار بھی ہوتے ہیں کیونکہ نیک خوشگوار ہوتے ہیں مطلقاً بھی اور ایک دوسرے کی نسبت سے بھی کیونکہ ہر ایک ایسے افعال سے خوشی حاصل کرتا ہے جو اس کی شان کے لائق ہوں اور اسی کے مثل اور جملہ نیک اشخاص مائل یا تقریباً مائل ہوتے ہیں۔

(۳) اسکی برائی
ایسی دوستی طبعاً دوامی مستقل ہوتی ہے کیونکہ اس دوستی میں جملہ حالات دوستی کے جمع ہو گئے ہیں۔ کیونکہ راجحہ کل دوستی یا تعلق خاطر کا یا نیکی ہے یا لذت خواہ وہ مطلق ہو خواہ اضافی ہو اس شخص کے لئے جو تعلق خاطر کو محسوس کرتا ہے اور یہ موقوف ہے خاص مائیت پر۔ دوستی میں نیک آدمیوں کی یہ جملہ حالات متنوع دوستوں سے تعلق رکھتے ہیں بذات خود کیونکہ اور سب

دوستیاں کامل دوستی سے صرف مشابہت رکھتی ہیں۔ لہذا جو چیز نیک ہے مطلقاً وہ بطور اطلاق خوشگوار بھی ہے۔ یہ خاص مقاصد ہیں گرویدگی کے اور انھیں پردہ گرویدگی کا حس اور گرویدگی اعلیٰ اور بہترین مفہوم سے موقوف ہے۔

دوستی اس قسم کی غالباً شاذ و نادر ہے کیونکہ ایسے لوگ چند ہی ہوتے ہیں اس کے لئے وقت درکار ہے اور موانعت بھی کیونکہ حسب مقولہ مشہور یہ غیر ممکن ہے کہ ایک دوسرے کو جانیں جبتک انھوں نے ملح و خبز (نمک اور روٹی) تناول نہ کیا ہو حسب ضرب المثل۔ نہ لوگ ایک دوسرے کی دوستی کو قبول کر سکتے ہیں جبتک محبت کے قابل ثابت نہوں اور ایک کو دوسرے پر اعتماد نہ ہو۔

جو لوگ جلدی سے دوستانہ سلوک کرنے لگتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ دوست ہو جائیں مگر فی الواقع ایسا نہیں ہوتا جبتک کہ وہ قابل محبت کے نہوں اور ایک دوسرے کو قابل محبت کے سمجھیں کیونکہ خواہش دوست ہونے کی ایک دقیقہ میں پیدا ہو سکتی ہے نہ کہ دوستی۔

(۵) نیک دوست

باب پنجم

پس دوستی وقت کے اعتبار سے پختہ ہوتی ہے بلکہ جملہ اعتبارات سے اور ہر دوست دوسرے دوست سے تقریباً ایک ہے یا تقریباً ایک ہی سے سلوک کا مستحق ہوتا ہے جملہ اعتبارات سے جیسا کہ ہونا چاہئے۔

وہ دوستی ہمیں ہے لذت پر اس میں خاص مشابہت موجود ہے جیسے نیک دوستی لذت ایک دوسرے کے لئے خوشگوار بھی ہیں۔ یہی حال اس دوستی کا ہے جو نفع پر مبنی ہے جیسے نیک ایک دوسرے کے لئے مفید بھی ہوتے ہیں۔ اس صورت میں بھی دوستیاں غالباً مستقل یا دوامی ہوتی ہیں بس صورت میں درمیان دو شخصوں کے جو کچھ ایک دوست کو دوسرے سے پہنچتا ہے وہ ایک ہی شے ہے یعنی لذت اور نہ صرف ایک ہی شے بلکہ خود بلکہ وہ جس کا مانع بھی ایک ہی ہو جس سے وہ شے وصول ہوتی ہو مثلاً دو شخص بذریعہ ہوں نہ یہ کہ ایک عاشق دوسرا معشوق ہو یہ دونوں ایک ہی شے سے لذت یا ب نہیں ہیں کیونکہ عاشق و معشوق دونوں ایک ہی شے سے لذت یا ب نہیں ہوتے ایک کی لذت یہ ہے کہ دوسرے کو دیکھا کرے دوسرے کی لذت اس میں ہے کہ وہ اس سے عرض اور التجا کیا کرے جیسے بعض اوقات ہوتا ہے جبکہ خوبصورتی زائل ہو جاتی ہے گرویدگی بھی جاتی رہتی ہے اس صورت میں عاشق کو اپنے محبوب (سابقہ) کی حضوری میں کوئی لذت نہیں ملتی اور معشوق سے عاشق عرض اور التجا نہیں کرتا البتہ یہ اکثر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی دوستی برقرار رہتی ہے اگر سیرت میں مشابہت ہو اور مولستہ ان پر تعلق دلی کا افسوس پھونکتی رہے۔ سیرت کی مشابہت سے۔

جو لوگ محبت کے معاملہ میں لذت کے لین دین پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ

ان کا مقصد نفع ہوتا ہے۔ یہ لوگ الفت کے مقدمہ میں سنجوبی سچے نہیں ہوتے اور ایسے دوست بہت کم استوار ہوتے ہیں۔ جب منفعت تمام ہو جاتی ہے دوستی زائل ہو جاتی ہے کیونکہ ایسے دوستوں میں شخصی دوستی نہیں ہوتی بلکہ نفع کی دوستی ہوتی ہے لذت یا نفع کی دوستی میں برے آدمی بھی امکان داخل پاتے ہیں اور ایسے لوگ بھی جو نہ بد ہیں نہ نیک۔ مگر صرف نیک آدمی کے سوا کوئی دوست ایسا نہیں ہے جو محض دوستی کے پاس سے دوست ہو ان کی دوستی ذاتی اور جانی ہوتی ہے بد آدمی ایک دوسرے سے خطا نہیں حاصل کرتے جب تک کوئی نفع نہ ہو۔

بروں کی دوستی

نیکوں کی دوستی تہمت اور رسوائی سے زوال پذیر نہیں ہوتی کیونکہ سہل نہیں ہے کہ لوگوں کی بد گوئی سے ہم ایسے شخص کی طرف گمان فاسد کریں جسکو ہم خود صالحانے دراز تک آزمایا چکے ہیں اور اچھا پایا ہے۔ نیکوں ہی کی دوستی سے اعتماد اور اعتبار محقق ہوتا ہے کہ ہرگز ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچائیں گے۔ اور اسی طرح جملہ امور میں جو سچی دوستی میں مضمر ہیں۔ گراور دوستیوں میں کوئی مانع نہیں ہے کہ رسوائی اور فساد پیدا ہو۔

اور اچھوں کی دوستی

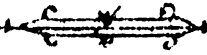
دنیا ایسی دوستیوں کو جانتی ہے جہاں لوگوں میں بامید نفع دوستی ہوتی ہے اور یہی حالت سلطنتوں کی دوستی کی ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت داعی ہوتی ہے کہ سلطنتوں میں عہد و پیمان ہو۔

دنیا ایسی دوستیوں کو بھی پہچانتی ہے جہاں صرف لذت کے حاصل کرنے کے لئے ابھد گرفت ہوتی ہے جیسے بچوں کی دوستیاں۔

باب دنیا کی یہ نظر ہو تو شاید یہ درست ہے کہ ایسی دوستیاں پہچانی جائیں اور یہ کہا جائے کہ مختلف اقسام کی دوستیاں ہیں پہلی دوستی جس کو دوستی کہنا چاہئے یعنی دوستی نیکوں کی نیکی کے لئے اور پھر اور دوستیاں جن کو صرف مشابہت کی وجہ سے ایسا کہتے ہیں کیونکہ ایسی دوستیوں میں لوگ اس حد تک دوست ہیں جہاں تک کوئی بھلائی ان میں داخل ہے یا کوئی شے مثل بھلائی کے مثلاً لذت خود بھی خوبی ہے ایسے لوگوں کے لئے جو لذت کو دوست رکھتے ہیں۔ لیکن ایسی دوستیاں بالکل منطبق نہیں ہوتیں اور وہی لوگ جو نیکی سے دوستی کرتے

ہیں بعینہ مثل ان کے ہیں جو نفع اور لذت سے دوست ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ
منفعتیں عارضی ہیں اور یہ منفعتیں ایک ہی شخص میں مجتمع نہیں ہو سکتیں۔

باب ششم



ہونکہ دوستیوں کے یہ اقسام ہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب برے آدمی لذت یا نفع سے رہتا ہو تو اس حد تک نیکی سے مشابہت رکھتے ہیں تو وہ نیک دوست ہوتے ہیں خود اشخاص کی محبت سے دوست ہوتے ہیں یعنی ان کی نیکی کے پاس سے پس جبکہ نیک دوست ہوتے ہیں مطلقاً تو اور لوگ بطور عارضی دوست ہیں اور اس لئے کہ وہ مشابہت رکھتے ہیں نیکوں سے۔

جس طرح نیکیاں بعض اوقات اخلاقی حالتیں ہیں اور بعض اوقات فعلیت جس سے لوگ نیک کہے جانے کے مستحق ہوتے ہیں بس یہی صورت دوستی یا عشق کی بھی ہے۔ کیونکہ جو لوگ ایک ساتھ رہتے ہیں یا یہی معاشرت سے خوش ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کو نیکی پہنچاتے ہیں۔ لیکن جو لوگ سو رہے ہیں یا جن میں بہت دوریاں ہیں اگرچہ وہ بالفعل بیکار ہیں یا ایسی حالت میں ہیں جو فعلیت کی جانب مائل کرتی ہے۔ کیونکہ دوریاں مطلقاً دوستی کو نہیں زائل کرتیں وہ صرف غلی مزاحمت کو دور کر دیتی ہیں۔ تاہم اگر یہ بہت کو طول لے لے کر نہ لے جائے کہ انسان محبت کو عارض ہو تا ہے جسے سب ٹولتے

و طول فرشت سے بہت بیتا بیاں کم ہو گئیں۔

سلیم ہوتا ہے کہ سن یا ورشت مزاج آدمی تو دوست نہیں ہو جاتے ان میں بہت کم ایسا مادہ ہے جو ان کو لذت دے سکے اور کوئی آدمی ایسا نہیں ہے

دوستی عشق کی
پہ صفتیں ہیں
۱۱ اخلاقی حالت
۱۲ فعلیت

نے اکثر وہ سبیاں زانگی ہو جاتی ہیں اگر باہر گر معاشرت ہو ۱۲ احسن

کہ اپنے دن ایسی صحبت میں جو آزار دہ ہو یا جو لذت بخش نہ ہو گزار سکے کیونکہ طبیعت آزار دہ شے سے ہمہ وجود اجتناب کرتی ہے اور ایسی شے کی آرزو مند ہوتی ہے جو لذت بخش ہو۔

اگر لوگ ایک دوسرے کی رعایت کرتے ہوں مگر ایک ساتھ نہ رہتے دوستی باعش اور معاشرت ہوں تو وہ خیر خواہوں کے مثل ہوتے ہیں نہ کہ دوست کیونکہ دوستی کی علامت ایک دوسرے کے ساتھ رہنے سے زیادہ نہیں ہے جو لوگ استعانت کی آرزو رکھتے ہیں وہ مدتوں اپنی حیات جمعیت کے ساتھ رہ کے بسر کرتے ہیں نہیں بلکہ نیک بخت وہ لوگ ہیں جمعیت کے ساتھ جو رہنے کی آرزو کرتے ہیں ایسے لوگوں کے لئے سب سے زیادہ عزت گزینی نامناسب ہے لیکن وہ لوگ جو دوسروں کے لئے خوش آئند نہیں ہیں ان کا ایک ساتھ رہنا ناممکن ہے اور جن کی لذتیں یکساں ہیں اور یہی چیز معاشرتی بود و باش کی صفت ہے۔

نیکوں کی دوستی صحیح معنی سے دوستی ہے جیسا کہ لکھا گیا ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے دراصل ایک جو چیز مطلقاً اچھی اور خوشگوار ہو وہی شے محبوب ہے اور اسی کی خواہش کی جاتی ہے جو چیز ہر شخص کے لئے اچھی اور خوشگوار ہے ہی محبت یا عشق کا مقصود ہے اس شخص کے لئے لیکن عشق یا خواہش ایک نیک آدمی کی دوسرے کے لئے موقوف ہے ایسی نیکی یا خوشگوار می پر جو مطلقاً اور بطور اخلاقی بھی نیک ہے۔

الفت و جہان
ہے اور دوستی
یا عشق اخلاق۔

الفت ایک وجدانی امر کے مشابہ ہے مگر دوستی اخلاقی حالت کے مشابہ ہے کیونکہ الفت غیر ذمی روح کے لئے بھی محسوس ہو سکتی ہے اور ذمی روح کے لئے بھی دوستوں کی دوستی باہمی اغراض خلقی کے مفہوم کو شامل ہے اور ایسی غرض خلقی حالت کا نتیجہ ہے۔

جن سے ہم محبت کرتے ہیں انہیں کی خاطر سے ہم ان کی بھلائی چاہتے ہیں اور اس خواہش پر وجدان حاکم نہیں ہے بلکہ خلقی حالت ہے۔ اپنے دوست کی محبت میں بھی ہم اس چیز کو دوست رکھتے ہیں جو ہمارے لئے خوب ہے مثلاً جب کوئی نیک آدمی دوست ہو جاتا ہے تو وہ دوست کے لئے ایک نعمت ہے

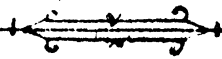
اسی کے مطابق دو دوستوں سے ہر ایک اس چیز کو دوست رکھتا ہے جو اس کے لئے خوب ہے اور جس قدر نعمت اسکو پہنچتی ہے اسی قدر اس کی تلائی کرتا ہے خیر خواہی اور مسرت سے۔ کیونکہ مقولہ مشہور کے مطابق دوستی مساوات ہے۔

نیکوں کی دوستی
یا عشق۔

یہ شرائط بہترین طور سے نیکوں کی دوستی یا عشق میں پایہ تکمیل کو پہنچتے ہیں درشت خواہ اور معرکوں میں دوستی بشکل پیدا ہوتی ہے کیونکہ وہ بد مزاج ہوتے ہیں اور معاشرت کے چندان خواہشمند نہیں ہوتے کیونکہ معاشرت اور مصاحبت ہی اصل اصول ہے اور سبب دوستی کا ہوتی ہے اسی لئے جو ان آدمی جلد دوستی پیدا کر لیتے ہیں اور بوڑھے نہیں کرتے کیونکہ وہ جب تک کوئی شخص ان کو مسرت نہ پہنچائے اور خوش نہ کرے دوست نہیں ہوتے اور بد مزاج بھی ایسے ہی ہوتے ہیں ایسے لوگ اگرچہ ایک دوسرے کے خیر خواہ ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی بھلائی چاہتے ہیں اور ایک دوسرے کی خدمت کرتے ہیں مگر درحقیقت دوست نہیں ہوتے کیونکہ وہ شرط دوستی کی یعنی مصاحبت اور معاشرت نہیں بجالاتے۔

کامل دوستی کا وجود متعدد اشخاص سے غیر ممکن ہے کیونکہ ایک شخص کا متعدد اشخاص سے عشق ایک ہی وقت میں محال ہے کیونکہ کامل محبت ایک معنی سے افراد محبت ہے اور ایسی افراد محبت کی ایک شخص کے ساتھ امر طبعی ہے۔ البتہ یہ سہل نہیں ہے کہ متعدد اشخاص ایک شخص کو بشدت مسرور کر سکیں وقت واحد میں۔ یا میں اس طرح کہ سکنا ہوں کہ کلیتہً ایک شخص کی بھلائی کر سکیں۔ دوستی کے مفہوم میں بھی تجربہ اور دوست داخل ہے جو کہ نہایت دشوار ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ متعدد اشخاص ایسے پاس آجائیں جو دل خوش کریں ہوں۔ اس معنی سے کہ وہ نفع یا لذت بخش کیونکہ ایسے اشخاص بے شمار ہیں اور ان کی خدمت گزار رہی کے لئے زیادہ وقت درکار نہیں ہے۔

باب ہفتم دوستی یا لذت



ایسے لوگوں میں دوستی جو کہ مہنی بہ لذت پر تقریبی مشابہت رکھتی ہے
سچی دوستی سے جب کہ ہر فرق یکساں خدمتیں کرتا ہے دوسرے کی اور وہ لوگ
ایک دوسرے سے خوش ہوتے ہیں یا ویسی ہی اشیاء سے جیسے مثلاً نوجوانوں
کی دوستیوں میں کیونکہ آزادانہ طبیعت ایسی دوستیوں کا خاصہ ہے۔

دوستی قطع کی

وہ دوستی جس کا دار و مدار رفع پر ہے تا جہانہ صنعت رکھتی ہے۔ خوش قسمت
آدمی ایسی شے نہیں چاہتے جو کہ نافع ہو البتہ خوشگوار کی خواہش رکھتے ہیں۔ وہ ایسے
لوگ چاہتے ہیں جو ساتھ رہیں اگرچہ تھوڑے سے وقت کے لئے ہمراہی ہو ایسے
لوگ بچ کو برداشت کریں۔ لیکن کوئی شخص غلے الا اتصال بچ کو برداشت نہیں کر سکتا۔
کوئی شخص خوبی کو بھی غلے الا اتصال برداشت نہیں کر سکتا۔ اگر وہ خوبی اس کے لئے رنج و
ہو۔ لہذا وہ لوگ چاہتے ہیں کہ ان کے دوست خوش کن ہوں شاید وہ یہ بھی
چاہتے ہوں کہ ان کے دوست نیک ہوں۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ نیک ہوں
ان کی نسبت سے اس صورت سے ان میں وہ اوصاف جمع ہوں گے جو کہ

دوستوں میں ہونا چاہئیں۔
یہ معلوم ہوتا ہے کہ لوگ حکومت کے محل پر اپنے دوستوں میں امتیاز کرتے
میں بعض ان کے لئے نافع ہوتے ہیں اور بعض خوش کن۔ لیکن بعینہ وہی اشخاص عموماً
نافع اور خوش کن نہیں ہوتے کیونکہ ایسے دوست ان کے پیش نظر نہیں ہوتے جو نیک
بھی ہوں اور دل خوش کن بھی ہوں یا جو ان کو اغراض شریف کے حاصل کرنے میں

مرد میں وہ تو ایسے لوگوں پر نظر رکھتے ہیں جو دل بھلائیں جب وہ خوش ہونا چاہیں اور
 کچھ ایسے لوگ۔ چالاک ہوں اور ان کے احکام کو بجالائیں۔ یہ ہمیشہ ایک ہی شخص
 میں مشکل جمع ہوتی ہیں۔ یہ بیان کیا گیا ہے کہ نیک آدمی خوش کن بھی ہوتا ہے اور نافع بھی لیکن ایسا
 شخص اس شخص سے دوستی نہیں کرتا جو اس سے افضل ہو۔ الایہ کہ یہ شخص خود اس شخص
 سے نیکی میں افضل ہو۔ بطور دیگر ایسی کوئی مساوات نہیں ہے جو واقع ہو اس صورت میں
 کہ جب اس کی فضیلت نیکی میں مناسب ہو۔ اس کی کم قدری کے ساتھ کسی اور
 اعتبار سے۔ اس قسم کی دوستیاں بہت ہی نادر ہوتی ہیں۔

باب ہشتم

مختلف اقسام کی دوستیاں یا عشق

دوستیاں جن کا بیان کیا گیا ہمیں ہیں مساوات پر کیونکہ خدمات اور اعتقادات دو دوستوں کے ایک دوسرے کے ساتھ یکساں ہوتے ہیں یا وہ ایک شے کا دوسری شے سے تبادلہ کرتے ہیں مثلاً لذت کا نفع سے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ وہ دوستیاں جو ہمیں ہوتی ہیں تبادلہ پر ان میں سچائی اور استواری کم ہوتی ہے نسبت اور دوستیوں کے چونکہ بعینہ ایک ہی وقت میں وہ مشابہ بھی ہیں اور غیر مشابہ بھی ایک ہی چیز سے ایسی دوستیاں کہی جاسکتی ہیں کہ دوستیاں میں بھی اور نہیں بھی ہیں۔ از روئے مشابہت وہ دوستیاں نظر میں آتی ہیں مثل اس دوستی کے جس کی بنا نیکی پر ہے۔ کیونکہ ایک تو لذت رکھتی ہے اور دوسری نفع اور یہ نیکی کی دوستیوں کے بھی خواص ہیں۔ مگر چونکہ نیکی کی دوستی کو ہمہ تن سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا اور وہ دائمی ہوتی ہے۔ جبکہ اور دوستیاں فوراً متغیر ہو جاتی ہیں اور ان دوستیوں میں اور بھی تفاوت ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عدم مشابہت نیکی کی دوستی کے ساتھ انکو ایسا بنا دیتی ہے کہ وہ دوستیاں نہیں معلوم ہوتیں۔

ایک اور قسم کی دوستی ہے یا عشق جو افضلیت پر مبنی ہے مثلاً باب کی دوستی یا عشق بیٹے کے ساتھ یا اور کسی بزرگ کی دوستی اپنے خورد کے ساتھ یا شوہر کی دوستی زوجہ کے ساتھ یا بادشاہ کی دوستی اپنی رعایا کے ساتھ۔ یہ دوستیاں مختلف اقسام کی ہیں۔ کیونکہ دوستی والدین کی اولاد کے ساتھ ویسی ہی نہیں ہے جیسے بادشاہوں کی دوستی رعایا کے ساتھ اور نہ دوستی یا عشق باب کا بیٹے کے ساتھ ویسا ہے جیسے

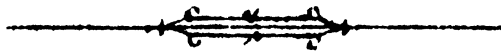
دوستی افضلیت پر مبنی ہے
دوستی دوستی کا
اور دوستی کی

بیٹے کی دوستی باپ کے ساتھ نہ دوستی شوہر کی زوجہ کے ساتھ ویسی ہے جیسے زوجہ کی دوستی شوہر کے ساتھ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں ایک مختلف خوبی ہے اور مختلف فعل ہے اور محرکات بھی مختلف ہیں لہذا الفتیں اور دوستیاں بھی مختلف ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان دوستیوں میں وہ خدمتیں جو ایک فریق دوسرے کے لئے بجا لاتا ہے ان میں اختلاف ہے اور نہ یہ توقع درست ہے کہ وہ خدمتیں یکساں ہوں مگر جب اولاد اپنے اسباب وجود والدین کی ایسی خدمت بجالائے جو اس کے لئے نزاوار ہے اور والدین بچوں کی ایسی خدمت کریں جو ان کے لئے زیبا ہے پس ایسی دوستیاں پائدار اور نیک ہیں۔

کل ایسی دوستیوں میں جو افضلیت کے اصول پر مبنی ہیں چاہے کہ الفت مناسب ہو افضلیت کے ساتھ یعنی بہتر یا زیادہ نافع فریق یا جو کوئی افضل ہو اس کو زیادہ الفت کا حصہ پہنچے جتنی کہ وہ کرتا ہے کیونکہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ الفت متناسب ہو لیاقت سے تو ایک قسم کی مساوات قائم ہو سکتی ہے اور یہ مساوات دوستی کی شرط ہے۔

باب نہم

مساوات عدالت میں اور دوستی یا عشق میں



لیکن یہ صورت بظاہر اس مساوات کی نہیں ہے جو عدالت میں ہو بقابلہ اس مساوات کے جو دوستی میں ہو۔ عدالت میں یہ متناسب مساوات ہے جو کہ پہلی تجویز ہے اور مقداری مساوات دوسری ہے لیکن دوستی میں مقداری مساوات اول ہے اور متناسب دوسری ہے۔ یہ صورت صراف نظر آتی ہے جبکہ بہت بڑا فرق ہو درمیان دو شخصوں کے باعتبار نیکی بدی کے تو نگری یا کسی اور بات میں۔ کیونکہ جن لوگوں میں فرق عظیم ہو ان میں دوستی موقوف ہو جاتی ہے۔ یہ لوگ بہ تکلف بھی دوست نہیں ہوتے۔ یہ صورت اور جگہ ایسی واضح نہیں ہوتی جیسی دیوتاؤں میں ہوتی ہے کیونکہ دیوتا بہت افضلیت رکھتے ہیں جلد خوبیوں میں۔ بادشاہوں میں بھی یہ صورت واضح ہے۔ کیونکہ جو لوگ ان سے بہت ہی کم رتبہ پر ہیں وہ ان سے دوستی کی توقع نہیں رکھ سکتے اسی طرح جو لوگ بالکل ہیچ و پوچ ہیں وہ بہترین اور دانشمند ترین انسانوں کے دوست نہیں ہو سکتے۔ بلاشبہ ان صورتوں میں غیر ممکن ہے کہ یہ بتایا جائے کہ دوستی کس درجہ تک پہنچتی ہے۔ اس میں بہت سی تفریقیں ہوں گی اور پھر بھی جاری رہیگی اور جہاں کہیں ایسا فرق ہے جیسے خدا اور آدمی وہاں دوستی بالکل متروک ہوگی۔

اس واقعہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ صحیح ہے کہ دوستی فی الحقیقت اپنے دوستوں کے لئے سب سے زیادہ خوبی چاہتے ہیں مثلاً دوست چاہتے ہیں کہ ان کے دوست خدائی کے مرتبہ پر پہنچ جائیں کیونکہ اس صورت میں بحیثیت

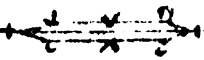
دوست کے ان کو کم کر دیں گے لہذا خوبیاں بھی کم ہو جائیں گی چونکہ دوستوں میں وہ موجود ہیں -

جب یہ معاملہ ہے اب جو کچھ کہا گیا ہے وہ درست ہے کہ دوست اپنے دوست کی بھلائی چاہتا ہے۔ دوست کی خاطر سے یہ ضرور ہو گا کہ دوست ایسا ہی رہے جیسا وہ ہے۔ وہ چاہیگا کہ اس کے دوست کو ایک انسان کی حیثیت سے بہتر سے بہتر بھلائی پہنچے۔ لیکن شاید وہ یہ نہ چاہیگا کہ اس کو ہر ایک بھلائی اس اعلیٰ مقہوم سے نصیب ہو جن کی خود اپنے لئے ہر شخص آرزو کرتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ حرص یہ چاہتی ہے کہ اس سے لوگ محبت کریں نہ یہ کہ وہ اوروں سے محبت کرے۔ یہی سبب ہے کہ اکثر لوگ خوشامدیوں کو دوست رکھتے ہیں۔ کیونکہ خوشامدی ادا کرنے اور جہ کا دوست ہوتا ہے یا دوستی کا مدعی ہوتا ہے اور وہ زیادہ محبت دوسروں سے کرنا چاہتا ہے بہ نسبت اس کے کہ خود اس سے کی جائے۔ مگر محبت کیا جانا عزت کے جانے کے قریب تر ہے اور عزت عموماً سب کو مطلوب ہے۔ عزت کو لوگ عزت ہی کے لئے نہیں چاہتے بلکہ اس کی خواہش بطور عرضی ہے۔ اسید ہی وہ چیز ہے کہ بڑے رتبے والے جب اکثر لوگوں کی عزت کرتے ہیں تو اس سے خوش ہوتے ہیں کیونکہ ان کو یہ خیال ہے کہ جو ان کے مطلوبات ہیں وہ ان کو ان سے حاصل ہوں گے لہذا وہ اس عزت کو آئندہ کی کامیابی کا نشان سمجھ کے خوش ہوتے ہیں۔ مگر جو لوگ عزت کے خواستگار ہیں ان لوگوں سے جہ کی یہ عزت اعلیٰ درجہ کی ہے اور ان کی معلومات وسیع ہے یہ چاہتے ہیں کہ ان کو ان کے اوپر جو اعتماد ہے اس کی تصدیق ہو جائے لہذا وہ اس سے خوش ہوتے ہیں وہ لوگ ایک اعتبار سے اپنی ہی خوبیوں سے خوش ہوتے ہیں کیونکہ ان کو اس رائے پر جو ان کے بارے میں قائم کی گئی ہے اس پر بھروسہ ہے لیکن جو لوگ محبت کے جانے سے اپنی ہی خاطر سے خوش ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ محبت کیا جانا بہتر ہے۔ عزت کے جانے سے اور یہ کہ دوستی یا عشق بالذات مطلوب ہے۔

باب دوم

محبت کرنا بہ نسبت محبت کئے جانے
کے اصل شے ہے دوستی کے لئے



دوستی بظاہر محبت کرنا ہے نہ کہ محبت کیا جانا۔ یہ اس طرح واضح ہو گا کیا دُں کو محبت کرنے سے کیسی خوشی ہوتی ہے مائیں بعض اوقات اپنے بچے دو سروں کو تربیت کے لئے دے دیتی ہیں اگرچہ وہ ان کو جانتی ہیں اور ان سے محبت کرتی ہیں مگر ان سے اس محبت کا معاوضہ نہیں چاہتیں اگر محبت کرنا اور محبت کیا جانا دونوں غیر ممکن ہوں لیکن وہ راضی معلوم ہوتی ہیں صرف یہ دیکھ کے کہ ان کے بچے اچھی طرح سے ہیں اور ان سے محبت کرتی ہیں اگرچہ بچے بوجہ اپنی نادانگی کے ان کی کوئی خدمت نہیں کرتے جو ان کے حق میں لازم ہے۔

دوستی محبت کرنا ہے نہ کہ محبت کیا جانا اور جو لوگ اپنے دوستوں کے شائق ہیں ان کی ستائش کی جاتی ہے۔ ایک معنی سے محبت کرنا دوستی کی فضیلت ہے لہذا جہاں محبت واجب تناسب سے ہوتی ہے وہ لوگ دوامی دوست ہیں۔ اور ان کی دوستی مستقل ہوتی ہے۔

اسی طریق سے جہاں لوگوں میں مساوات نہ ہو وہ بھی دوست ہو سکتے ہیں کیونکہ ان میں مساوات ہو جائے گی۔ مگر مساوات اور مشابہت سے دوستی پیدا ہوتی ہے خصوصاً مشابہت نیکوں کی کیونکہ وہ اپنی ذات سے تلون سے مبرا ہیں ان میں تلون ہوتا ہی نہیں اگرچہ یہ تلون یا نسبت ایک دوسرے کے ہو نہ وہ

چاہتے ہیں کہ دوسرے خطا کریں نہ خود خطا کرتے ہیں دوسروں کے خوش کرنے کے لئے۔ بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ خطا کاری کے مانع ہوتے ہیں۔ کیونکہ نیک نہ خود خطا کرتے ہیں نہ اپنے دوستوں کو اس کی اجازت دیتے ہیں۔

گر بدکار دوستوں میں استواری نہیں ہوتی کیونکہ وہ اپنے ہی سے نہیں رہتے اور اگر وہ دوست بھی ہوتے ہیں تو برائے چندے اس تشفی کی وجہ سے جو ایک کو دوسرے کی بدی سے بہم پہنچتی ہے۔

لیکن اگر لوگ نافع اور خوشگن ہوں ایک دوسرے کے لئے تو وہ نسبتاً مدت تک دوست رہتے ہیں یعنی وہ اس وقت تک دوست رہتے ہیں جب تک ایک دوسرے کو لذت بخشتے ہیں یا مدد دیتے ہیں۔

جو دوستی منفعت پر مبنی ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب سے بڑھکے ایک امتزاج اضداد کا ہے۔ مثلاً ایسی دوستی جو درمیان ایک مفلس اور ایک توکر کے ہو یا درمیان ایک جاہل اور ایک عالم بختہ کے ہو کیونکہ ایک شخص کو کسی چیز کی احتیاج ہو تو اس کی یہ احتیاج اس کی موجب ہوتی ہے کہ وہ بھی دوسرے کو بطور تبادلہ کے کچھ دے۔ شاید اس میں عاشق اور معشوق بھی داخل ہیں یا ایک خوب صورت اور ایک بد صورت اسی قسم کی دوستی میں داخل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عاشق بعض اوقات لغو نجاتے ہیں یعنی وہ یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ جس قدر کسی کو چاہتے ہیں اسی قدر دوسرے بھی ان کو چاہیں یہ توقع اس صورت میں معقول ہوتی کہ وہ دیسے ہی قابل چاہنے کے ہوتے جیسے دوسرے ہیں اور جب کہ ان میں کوئی خوبی نہیں ہے تو یہ توقع مہمل ہے۔ یہ میرے نزدیک سچ ہے کہ ایک مقابل دوسرے کا بالذات طالب نہیں ہے۔ بلکہ بالعرض۔ جس کا یہ درحقیقت آرزو مند ہے وہ اوسط ہے کیونکہ اوسط خوب ہے۔ مثلاً جو چیز خشک ہے اس کے لئے یہ خوبی نہیں ہے کہ وہ تر ہو جائے بلکہ اوسط کے درجے پر پہنچنا اور یہی مال کرم وغیرہ کا ہے۔

گمانیم ان سوالات کو نزدیک کے دیتے ہیں چونکہ وہ کم و بیش ہمارے موجودہ مقصد سے اجنبیت رکھتے ہیں۔

باب یازم دوستی یا عشق اور عدالت

معلوم ہوتا ہے کہ دوستی اور عدالت کے موقع اور محل یکساں ہیں جیسا کہ آغاز بحث میں کہا گیا تھا۔ کیونکہ ہر صحبت میں کسی نہ کسی قسم کی عدالت شامل ہوتی ہے اور دوستی میں بھی ایسا ہی ہے۔ بہر طور ہمارے ساتھ کے ملاح ہوں یا سپاہی ہوں یا کسی جہزہ اور زمرہ میں ہم داخل ہوں دوست ہی کہہ کے یاد کرتے ہیں۔ دوستی بھی صحبت کی ہی وسعت رکھتی ہے اور یہی حال عدالت کا ہے مثل مشہور ہے ”دوستوں کا مال آپس کا مال ہے“ صحیح ہے کیونکہ دوستی موقوف ہے صحبت (میل ملاپ) پر۔

بھائیوں اور ساتھیوں میں کل چیزیں مشترک ہوتی ہیں اور لوگوں میں خاصاً چیزیں مشترک ہوتی ہیں۔ کسی میں زیادہ کسی میں کم کیونکہ بعض دوستیاں دوسری دوستیوں سے بڑھ جاتی ہیں۔ عدالت کی بھی مختلف قسمیں ہوتی ہیں۔ والدین کا تعلق اولاد سے ویسا نہیں ہوتا جیسا بھائیوں کا ایک دوسرے کے ساتھ ہوتا ہے۔ یا ساتھیوں کا یا ایک شہر کے رہنے والوں کا ایک دوسرے کے ساتھ اور یہی حال اور دوستیوں کا ہے۔ نا انصافی بھی بالنسبت ان سب طبقات کے نئی نئی صورتیں پیدا کرتی ہے۔

اس کی صورت بدتر ہو جاتی ہے جب ایسے دوستوں پر اس کا اثر ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے قریب تر ہوں۔ مثلاً یہ زیادہ خطرناک ہے کہ ایک ساتھی کو روپیہ کے معاملے میں فریب دیا جائے۔ بہ نسبت اس کے کہ ایک

شہر کا رہنے والا دوسرے کو فریب دے - یا بھائی کو مدد دینے کا انکار کیا جائے
بہ نسبت ایک اجنبی کے یا باپ کو ماریں بہ نسبت اور کسی شخص کے -
عدالت کا نمونہ بھی طبعاً اسی طرح ہوتا ہے جس طرح دوستی کا ہوتا ہے کیونکہ
ان کا چیز ایک ہی ہے اور ان کی وسعت بھی برابر ہے -

سیا صحبت

تمام صحبتیں (یا جامعیتیں) گویا کہ سیاسی جماعت کے اجزائیں ہیں - کیونکہ جب
لوگ ایک ساتھ سفر کرتے ہیں تو اس کا مقصد باہمی فائدہ اور ایسی چیز کا حصول ہوتا
ہے جو زندگی کے لئے مطلوب ہو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غرض وہ محرک ہے جس
محرک سے سیاسی جماعت ابتدا کرتی ہے اور جس پر قائم ہے کیونکہ یہی خوبی مقصد
کو مد نظر ہوتی ہے اور یہ لوگ جماعت کے اغراض کو ماننا کہتے ہیں -

مختلف و متباہ

پس جہ جماعتیں کسی خاص غرض یا کامیابی کا قصد کرتی ہیں - مثلاً صلاح
کا میاب دریا کی سفر کا قصد کرتے ہیں تاکہ حصول زر ہو یا اسی قبیل کی کوئی اور شے
سیا ہی کسی فوج میں تاکہ فوج کشی میں کامیابی ہو خواہ مال غنیمت ہاتھ آئے یا فتح
ہو یا تسخیر کسی شہر کی جو ان کا مقصد ہو اور یہی صورت تقریباً ارکان قبیل یا شہریت
کی ہے - یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض جماعتیں لذت کی بنیاد پر بنائی جاتی ہیں یا جب
کوئی صحبت واسطے سیر و تماشہ کے ترتیب دیں یا ایک دوسرے کے ساتھ خورد نوش
کی صحبت قرار دیں کیونکہ اس کا مقصد ایثار ہوتا ہے اور لطف صحبت - مگر یہ جملہ
صحبتیں سیاسی جماعت کی تابع ہیں کیونکہ سیاسی جماعت کا مقصد وقتی اور سرع الزوا
نہیں ہوتا بلکہ زندگی بھر کے لئے - ان قربانیوں اور عیسوں میں جو متعلق قربانیوں کے
برپا کرتے ہیں اور اس سے دیوتاؤں کی تعظیم مد نظر ہوتی ہے اور اس کے
ساتھ ہی خود بھی مسرت اور خوشی سے غطا و افراٹھا - لے ہیں - کیونکہ ایسا ظاہر

مطابق مختلف

صفتوں کے

مختلف و متباہ

مطابق مختلف

جماعتوں کے

وہ جلتے ہیں بعض ارکان یا سب مشرک ہو کے اقسام طعام مہیا کرتے ہیں جس کو انگریزی
میں پکنک (Picnic) کہتے ہیں - ۱۲ مترجم

لہ یونان کے جلسے مذہبی رنگ میں ڈوبے ہوئے ہوتے تھے جیسے مسلمانوں میں عیدین جس میں مذہبی
حنات اور لذت دونوں کی آمیزش ہوتی ہے ۱۲ مترجم -

ہوتا ہے کہ قدیم نذر و نیاز اس وقت واقع ہوتی ہے جب درختوں کے میوے فراہم ہوتے ہیں مثلاً کسی میوے کے نئے کرنے کی خوشی کیونکہ یہ موسم شادمانی اور فارغ البالی کا ہوا کرتا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ سب صحبتیں سیاسی جمعیت کے اجرائیں اور مناسب دوستیاں مطابق ایسی صحبتوں کے ہوتی ہیں۔

باب دوازدہم

تین قسم کا انتظام ریاست



تین قسم کا دستور مملکت ہوتا ہے اور اسی تعداد سے خرابیاں ان دستوروں کی ہیں۔ دستور ایت سے ایک بادشاہی ہے دوسرے حکومت شرفا تیرم دستور موقوف ہے ملکیت کی حیثیت پر جس کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دستور دولت کہیں لیکن اس کو دستور ایک خاص مفہوم سے کہتے ہیں ان میں سے بادشاہی سب سے بہتر ہے اور دستور دولت و عزت سب سے ادون ہے۔

بادشاہی کی خرابی جباری کہی جاتی ہے دونوں شخصی حکومتیں ہیں لیکن دونوں میں بڑا فرق ہے۔ جابر کو اپنے اغراض سے مطلب ہوتا ہے اور بادشاہ کا کو رہا یا کے اغراض سے کیونکہ وہ بادشاہ بادشاہ نہیں ہے جو باوصفیکہ مہارت کامل رکھتا ہو اور اپنی رعایا سے افضل ہو جملہ فضائل میں اگر وہ ایسا ہو تو پھر اس کو کسی بات کی احتیاج نہ ہوگی۔ اسی لئے اس کو اپنے ذاتی اغراض سے مطلب نہ ہوگا بلکہ رعایا کے اغراض سے کیونکہ اگر وہ اس صفت کا بادشاہ ہوگا تو وہ ایسا بادشاہ ہوگا جو محض قریعہ اندازی سے کامیاب ہو گیا (نہ بلحاظ قابلیت و افضلیت)

بادشاہی کے مقابل جباریت ہے کیونکہ اس دستور میں صرف جابر کے اغراض کا لحاظ کیا جاتا ہے (یہ توصاف ظاہر ہے کہ بادشاہی بہترین صورت فرمانروائی

لہ یونان میں اکثر عہد سے بذریعہ بلیٹ کے طے ہوتے تھے ماورا بادشاہ کے جو صاحب اختیار ہوتا تھا ۱۲ مترجم۔

کی ہے لیکن اس سے بھی زیادہ یہ واضح ہے کہ جباریت سب سے بدتر ہے کیونکہ بہترین کے مقابل بدترین ہی ہوتا ہے۔

دستور کا انقلاب بادشاہی سے جباری میں ہوتا ہے۔ کیونکہ جباریت بری صورت شخصی حکومت کی ہے۔ لہذا برا بادشاہ جبار ہو جاتا ہے۔

انقلاب ستورات
بادشاہی و جباری
حکومت شرطا و حکومت
اشخاص چند۔

حکومت شرفا کے انقلاب سے حکومت اشخاص پیدا ہوتی ہے اسکا باعث فرمانروا طبقہ کا قصور ہے کیونکہ وہ سیاسی عزتوں کی عمدہ تقسیم نہیں کرتے۔ کل یا تقریباً کل نو بیاں اپنی ذات کے لئے محفوظ کر لیتے ہیں۔ اور عمدہ ہائے سرکاری ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں رہتی ہیں جو دولت کی بیضا بظلی سے بروئے کار آگئے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ چند ہی اشخاص کو عمدہ ملتا ہے اور وہ لوگ نیک نہیں ہوتے بلکہ شری اور مفید ہوتے ہیں۔

حکومت ملکیت
و جمہوریت۔

حکومت باعتبار ملکیت بدل کے جمہوریت ہو جاتی ہے کیونکہ حدود ملے ہوئے ہوتے ہیں کیونکہ حکومت و دلالتی کا یہ دعوے ہوتا ہے کہ وہ جمہوریت کی صفت رکھتی ہے اور جو لوگ ملکیتی حیثیت رکھتے ہیں وہ حکومت دوستی میں مساوی درجہ رکھتے ہیں۔

جدا انقلابات کے اعتبار سے جمہوریت میں بہت کم خرابی ہے کیونکہ وہ دستور سے بہت ہی تھوڑا فرق رکھتی ہے۔

کچھ ایسے طریقے ہیں جس سے دستورات بہت ہیولت سے منقلب ہو جاتے ہیں کیونکہ ان انقلابات میں شدت بہت خفیف ہوتی ہے۔

منزلی جمیعت
(۱) بالینہ اولاد

نمونوں کا دریافت کرنا ممکن ہے یوں کہنا چاہیے کہ مثالیں ان دستورات کی خانہ داری سے ہیں۔ کیونکہ اجتماع باپ کا اولاد کے ساتھ صورت بادشاہی کی اختیار کرتا ہے کیونکہ باپ اپنی اولاد کی نگہداشت کرتا ہے اسی نگہداشت کے لحاظ سے ہومریوس (مشرقی) کو باپ کہتا ہے کیونکہ بادشاہی کا مفہوم والدین کی فرمانفرمائی ہے۔ مگر فارس میں باپ کی حکومت ظالمانہ ہوتی ہے کیونکہ والدین اپنی اولاد کو لونڈی غلام سمجھتے ہیں آقا اور غلام کا اجتماع بھی جباری ہے کیونکہ اس اجتماع کا مقصد آقا کے اغراض کا پورا ہونا ہے۔ حکومت آقا اور غلام کی ایک

(۲) آقا اور غلام

جائز صورت جباریت کی ہے۔ مگر حکومت باب کی فارس میں ایک انقلابی خراب صورت ہے۔ کیونکہ ہر قوم کو ایک مختلف صورت حکومت کی مطلوب ہوتی ہے۔ اجتماع شوہر و زوہب کا بظاہر شر فانی ہے کیونکہ شوہر کی حکومت قابلیت پر موقوف ہے اور اس کا محل مناسب ہے جو چیز زوہب سے بطور مناسب تعلق رکھتی ہے شوہر اس کو بخش دیتا ہے اگر شوہر ہی ہر چیز کا مالک ہو تو اس کی صورت حکومت اشخاص متعدد کی ہو جاتی ہے۔ یہ حکومت شوہر کی ظالمانہ ہے اور اس کی قابلیت کے منافی ہے۔ بعض اوقات زوہب حکومت کرتی ہے گویا کہ اس کو حق وراثت مالکانہ حاصل ہے۔ یہ حکومت لیاقت پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ دولت یا قوت پر موقوف ہے مثل حکومت اشخاص متعدد۔

شوہر و زوہب

جائی اورین

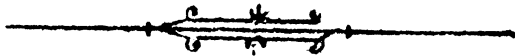
جائیوں کی جمعیت حکومت دولتی کے مشابہ ہے کیونکہ یہ سب برابر کے ہوتے ہیں اللہ سن کے تفاوت سے کچھ امتیاز ہوتا ہے۔ لہذا اگر سن کا تفاوت بہت زیادہ ہو تو برادرانہ جمعیت باقی نہیں رہتی۔

جمہوریت ایسے خاندان میں پائی جاتی ہے جہاں کوئی حاکم نہیں ہوتا ہر شخص دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا جہاں رئیس خاندان کمزور ہو اور ہر شخص کا جو جی چاہے وہ کر سکتا ہو۔

اے ارسطو کے نزدیک غلام باطیع تابع آقا کے ہوتے ہیں۔ گویا کہ یہ تابعت اور مشوعیت خدا کی طرف سے ہے ۱۲ مترجم۔

باب سیزدہم

دوستیاں مناسب ہیں جنوی دستورات کے لئے



بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک دوستی یا عشق جو ان چند دستورات سے ہر ایک کیلئے مناسب ہے اسی قدر جیسے عدالت ہر ایک کے لئے مناسب ہے۔
دوستی یا عشق بادشاہ کا رعایا کے ساتھ صورتِ انضلیت کی بخشش میں پیدا کرتا ہے۔ وہ اپنی رعایا کے ساتھ نیک سلوک کرتا ہے کیونکہ وہ نیک ہے اور ان کا خیر خواہ ہوتا ہے۔ جیسے چرواہا اپنے گلے کا بھود خواہ ہوتا ہے اسی سے جو مرنے والا منجن کو دگلہ (رعایا) کا چوپان کہتا ہے۔
باپ کی محبت اولاد کے لئے اسی کی صفت سے مشابہ ہے اگرچہ خیرات کی مقدار میں تفاوت ہے۔ کیونکہ باپ اپنی اولاد کے وجود کا موجب ہے یہ جلد بخششوں سے بڑھی ہوئی بخشش معلوم ہوتی ہے اسی طرح اولاد کی پرورش اور تعلیم۔ اور یہی بخشش اجداد سے بھی منسوب ہوتی ہیں اور یہ قدرتی قانون ہے کہ باپ اپنی اولاد پر حکومت کرے اور اجداد اپنی آل پر اور بادشاہ اپنی رعایا پر۔

دوستی انضلیت کے مفہوم پر دلالت کرتی ہے لہذا والدین سے صرف محبت نہیں کی جاتی بلکہ عظمت کی جاتی ہے کیونکہ وہ افضل ہیں (اولاد سے)۔ ان صورتوں میں عدالت عینیت پر دلالت نہیں کرتی بلکہ متناسب سلوک پر کیونکہ دوستی میں ایسا بھی ہوتا ہے۔
دوستی یا عشق شوہر اور زوج کا ایسا ہی ہے جیسے شرفا کی حکومت میں ہوتا ہے کیونکہ یہ موقوف ہے نیکی پر۔ جو فریق بہتر ہوتا ہے اس کو زیادہ بھلائی پہنچتی ہے اور ہر شخص کو وہی ملتا ہے جس کا وہ سزاوار ہے مرد ہو یا عورت اور یہ بعینہً ائینِ عدالت ہے۔
دوستی بھائیوں کی مثل جوڑی داروں کی دوستی کے ہے کیونکہ وہ برابر دے رہتے

لے جوڑی دار غارتاش کو کہتے ہیں برابر کے سپاہی یا عہدہ دار جوڑی دار کہے جاتے ہیں۔ ۱۲۰ مخرج۔

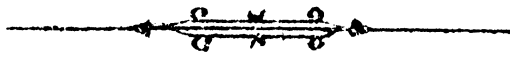
اور ہم عمر بھی اور جب ایسا ہو تو یہ لوگ خیالات اور خصائل میں ایک دوسرے کے مثل ہوں گے۔ ہم اس دوستی کو اس دوستی یا محبت کے ساتھ مقابل کر سکتے ہیں جو کہ خاصہ دولتی حکومت کا ہے۔ کیونکہ دولتی حکومت میں ایک ہی شہر کے رہنے والے مساوات اور نیکی کا دعویٰ کرتے ہیں اسی لئے وہ باری باری سے عہدہ پر فائز ہوتے ہیں مساوات کے اصول پر لہذا ان کی دوستی ایک ہی قانون کے تابع ہوتی ہے۔

مگر دستورات کی انقلابی صورت میں عدالت زیادہ نہیں چلتی اور نہ یہ دوستیاں اور کہیں اس کا میدان ایسا تنگ نہیں ہے جتنا ان میں سب سے بدتر کا۔ جباریت میں دوستی نہیں پائی جاتی یا بشکل پائی جاتی ہے کیونکہ جہاں حاکم اور محکوم میں کوئی امر مشترک نہ ہو وہاں ان کے درمیان دوستی نہیں ہو سکتی پس وہاں عدالت بھی نہو گی۔ یہ تعلق ایسا ہوتا ہے جیسے مناع کو اپنے آلہ کار سے ہوتا ہے یا جیسا نفس کو جسم سے ہوتا ہے یا جیسے آقا کو اپنے غلام سے ہوتا ہے اگرچہ یہ سب ان لوگوں سے فائدہ حاصل کرتے ہیں جو ان کو کام میں لاتے ہیں مگر ان کے درمیان دوستی یا عدالت کا امکان نہیں ہے ایسے تعلق میں جیسا کہ ملک و غیر ملک یا شیائے ہو یا جیسا تعلق ملک و گھوڑے یا بیل سے یا غلام سے غلام کی حیثیت سے۔ کیونکہ کوئی امر درمیان آقا اور اس کے غلام کے مشترک نہیں ہوتا۔ غلام کو یا ایک بے جان آلہ ہے اور آلہ ایک سچا غلام ہے۔ لہذا غیر ممکن ہے کہ غلام سے غلام کی حیثیت سے دوستی ہو نہ اس صورت میں کہ غلام بے حیثیت ایک انسان کے دوستی ہو کیونکہ ایسی صورت میں عدالت کا امکان ہے درمیان شخص کے اور کسی دوسرے شخص کے ایسا انسان جس میں صلاحیت شرکت کی ہو قانون یا معاہدہ میں لہذا دوستی میں بھی اس حد تک جس حد تک کہ وہ انسان ہے۔ پس دوستیاں اور عدالت جباریتوں کی بہت خفیف طور سے موجود ہیں اور ان کا میدان تنگ ہے ان کا میدان جہوریوں میں بہت کشادہ ہے یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ انتخاب سادہ سی ہوں اور ان میں شرکت بہت کچھ ہو

با چہاروہم

محبت اصل ہے دوستی یا عشق کی خاص

دوستی یا عشق عزیز اور ساتھیوں کا



دوستی بالکل جیسا کہ مذکور ہوا جماعت پر دلالت کرتی ہے۔ تاہم دوستی میں عزیز کا اور ساتھی کا امتیاز مناسب ہے اور دوستیوں سے۔ دوستیاں ہم شہریوں کی اور اہل قبیلہ کی جوڑی دار ملاحوں وغیرہ کی زیادہ تر مشابہت رکھتی ہیں دوستیوں سے ہم صحبتوں کی کیونکہ وہ بنتی ہے ایک طور سے بیان پر ہم جہان نوازی کی دوستی کو اسی کے مرتبہ پر رکھتے ہیں۔

دوستی عزیز کی بھی مختلف اقسام کی معلوم ہوتی ہے لیکن موقوف ہے دوستی یا عشق پر والدین کے اپنی اولاد کے ساتھ اس لئے کہ اپنی اولاد کی الفت محسوس ہوتی ہے کیونکہ اولاد ابھی کے اجزائیں اور اولاد کی الفت والدین کے لئے کیونکہ وہ مبداء وجود میں۔ مگر ماں باپ اپنی اولاد کو زیادہ سمجھتے ہیں بہ نسبت لڑکے بالوں کے کہ وہ ان سے پیدا ہوئے ہیں اور موجب دوسرے کے وجود کا زیادہ تر اتحاد رکھتا ہے اپنے لڑکے بالوں سے بہ نسبت لڑکے بالوں کے اپنے پیدا کرینو لے کے ساتھ کیونکہ جو کسی شخص سے پیدا ہوا ہے وہ اس کے مالک ہے جس سے پیدا ہوا ہے جیسے دانت یا بال وغیرہ اپنے مالک سے۔ لیکن وہ جس سے کوئی چیز پیدا ہوئی ہے وہ اس چیز کی مالک نہیں ہے یا اس درجہ پر نہیں ہے وقت کے اعتبار سے بھی فرق ہے کیونکہ والدین اپنے بچوں کو اسی وقت سے

چاہتے ہیں جب وہ پیدا ہوئے اور اولاد اپنے والدین سے اس وقت تک محبت نہیں کرتی جب تک کہ سالہائے ورازنہ گزریں اور وہ اپنے سن تحریز کو نہ پہنچیں ان امور سے یہ بدابہت ظاہر ہے کہ کیوں ماںیں اپنے بچوں سے زیادہ محبت رکھتی ہیں بہ نسبت باپوں کے۔

ماں باپ بچوں سے ویسی ہی محبت رکھتے ہیں جیسے اپنے ساتھ کیونکہ لڑکے بالے مثل وجود ثانی کے ہیں۔ دوسرے اس معنی سے کہ وہ ان سے علیحدہ ہوتے ہیں اور بچے ماں باپ کو اس لیے چاہتے ہیں کہ وہ ان سے پیدا ہوئے ہیں اور بھائی ایک دوسرے سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ وہ ایک ہی ماں باپ سے پیدا ہوئے ہیں۔ کیونکہ عنیت بچوں کی ماں باپ کے ساتھ پیدا کرتی ہے اسی عنیت کو جو ماںیں خود بچوں کے ہے۔ اس لئے ہم ایسے کلمات کہتے ہیں ”ایک ہی خون“ ایک ہی نسل“ وغیرہ جب ہم بھائی بہنوں کا ذکر کرتے ہیں۔ درحقیقت وہ ایک مفہوم سے ایک ہی ہیں اگرچہ جداگانہ ہستیاں ہیں۔ اس سے بھی دوستی کو بڑی مدد پہنچتی ہے کہ ایک ساتھ تربیت پائیں اور ہم عمر ہوں کیونکہ دو ہم عمروں میں واقفیت ہوتی ہے مشہور مثل ہے۔ اور یاران ہمارے ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔ اسی لئے دوستی بھائیوں کی مثل دوستی رفیقوں کے ہوتی ہے مگر حجاز داموں زاد وغیرہ اور عزیز واقربا وہ۔ رشتہ اتحاد رکھتے ہیں جو ایک نسل میں ہونا چاہئے کیونکہ مبادا واحد ہے ایسے عزیزوں میں کم و بیش اتحاد ہوتا ہے باعتبار قرابت مورث اعلیٰ کے۔

دوستی بچوں کی ماں باپ سے یا انسانوں کو خدا سے وہ دوستی ہے جو کہ ادا کرنے کو اعلیٰ کے ساتھ ہوتی ہے یہ دوستی باعتبار نیکی اور عظمت کے ہے کیونکہ ماں باپ موجب ہیں اور ان سے نعمت کشیر پہنچتی ہے بچوں کو کیونکہ انہی کی برکت سے ان کی ہستی اور پرورش اور تربیت ہوتی رہی جس دن سے وہ پیدا ہوئے اس دوستی میں بڑی مسرت اور نفع ہے بہ نسبت غیروں کی دوستی کے کیونکہ

یہ اس فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رفاقت کو یونانی زندگی میں کقدر و نقل تھا کہ بھائیوں کی محبت اس کے مائل قرار دی گئی ہے ۱۲ مترجم۔

بچوں کی زندگی میں والدین کی شرکت ہے۔

خواص دوستی کے بھائیوں میں اور ساتھیوں میں یکساں ہیں۔ اس دوستی میں بہت کچھ ترتی ہو جاتی ہے جیکہ بھائی نیک ہوں۔ لیکن مشابہت اس کا اصل اصول ہے۔ چونکہ بھائی ہونے کا رشتہ تعلق بہ نسبت ساتھیوں کے بہت بڑھا ہوا ہے اور طبعاً ایک دوسرے سے محبت رکھتے ہوئے جب سے پیدا ہوئے اور چونکہ جو لوگ ایک نسل کے ہوتے ہیں ان کے خصائل اور عادات مماثل ہوتے ہیں اور ان کی تربیت ایک ہاتھ ہوتی ہے اور یکساں تعلیم پاتے ہیں اور وقت سے بڑھا ہوا کوئی معیار ایسا مضبوط اور یقینی نہیں ہوتا۔

خاص محبت کے درمیان دوسرے رشتہ داروں کے مناسب ہوتے ہیں باعتبار قرابت کے۔

مگر محبت شوہر و زوجہ کی موافق قانون فطرت کے ہے کیونکہ آدمی کا طبعی میلان معاہدہ تزویج کی جانب زیادہ تر ہے یہ نسبت اس کے کہ ریاست پیدا کرے چونکہ منزل مقدم ہے ریاست پر اور زیادہ ضروری ہے یہ نسبت ریاست کے اور بچوں کو پیدا کرنا بہت نام فلیفہ ہے حیوانات کا اور جانوروں میں یہ حد ہے ان کے اجتماع کی لیکن انسانوں کا اجتماع صرف بچے پیدا کرنے کو نہیں ہے بلکہ زندگی کے دوسرے مقاصد کے لئے جیسے ہی مرد اور عورت متحد ہوتے ہیں تقسیم افعال موجود ہو جاتی ہے۔ بعض افعال منجاب ہوتے ہیں شوہر کے لئے اور بعض زواج کے لئے۔ لہذا وہ ایک دوسرے کی حاجات کو پورا کرتے ہیں ہر ایک اپنا خاص حق ہر ایک اپنے خدا داد وصف سے خاندان کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ اسی لئے نفع اور لذت ایک ہی طور سے اس دوستی میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس کی بنیاد بھی نیکی ہی ہے اگر شوہر و زوجہ نیک ہیں کیونکہ ہر ایک کی خاص نیکی (فضیلت) رکھنا ہے اور دونوں کو نیکی سے مسرت ہوتی ہے۔

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شوہر و زوجہ کی محبت میں بچے پیوند ہوتے ہیں لہذا ایسی شادیاں جہاں اولاد نہ ہو نہایت سہولت سے فسخ ہو جاتی ہیں کیونکہ بچے

والدین کے لئے باعث برکت ہوتے ہیں اور ایسی جماعت جو کہ غرض کو شامل ہو
دونوں میں رشتہ اتحاد ہوتا ہے۔

یہ سوال کہ شوہر و زوجہ اور دوست عموماً کیونکر ایک دوسرے کے ساتھ
بسر کریں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر سوال اس کے مثل ہے کہ ان کے لئے یہ کیوں
از روئے عدالت جائز ہے کہ وہ زندگی بسر کریں کیونکہ عدالت صاف صاف ایک دوست
اور دوسرے دوست میں ایسی نہیں ہے جیسے ایک اجنبی یا جیسے ایک رفیق
یا ایک ہمنفر کے معاملہ میں۔

باب پانچم مختلف قسم کی دوستیاں یا محبت

دوستی کی تین قسمیں ہیں جیسا کہ ابتدا میں مذکور ہو چکا ہے اور ان میں ہر ایک میں یا تو دوستی شامل ہے حدود مساوات پر یا برتری اور کمتری پر کیونکہ جو لوگ نیکی میں برابر ہیں دوست ہو سکتے ہیں یا جو بہتر ہے وہ بدتر کا دوست ہو سکتا ہے اور یہی حال جو لوگوں کا ہے یا ایسے لوگ جنکی دوستی کی بنیاد نفع پر ہے کیونکہ ان کی خدمت گذاریاں یا برابر ہوئی یا کم و بیش ہوئی۔ پس مناسب ہے کہ جو لوگ برابر والے ہیں وہ انہی پر ایک کو محبت کی مساوات سے ثابت کریں اور ہر چیز میں برابر ہوں۔ اور جو لوگ برابر نہیں وہ ایسی حیثیت دوسروں کے ساتھ ظاہر کریں جو کہ مناسب ہو ہر ایک کی برتری کے لحاظ سے اور لڑائیاں بالکل یا اکثر ایسی دوستی میں ہوتی ہیں جو نفع پر موقوف ہو اور یہ وجہ معقول ہے کہ ایسا ہی ہو کیونکہ جہاں بنیاد دوستی کی نیکی پر ہو تو دوست یہ شوق رکھتے ہیں کہ دوست ایک دوسرے کے ساتھ بھلائی کرے یہ علامت ہے نیکی اور دوستی کی جہاں ان کی رقابت ایسی صورت پیدا کرتی ہے وہاں الزام دینے اور تنازع کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ کوئی کیوں برا مانے گا کہ ایک شخص کو اس سے محبت ہے اور نیک سلوک کرتا ہے بلکہ برعکس اس کے اگر وہ اچھے خیال کا آدمی ہے تو وہ غلطی کی تلافی کریگا اور نہ وہ شخص جو برتر ہو اپنے دوست کو قصور وار ٹھہرائیگا چونکہ اس کی آندہ دوست سے پوری ہوتی ہے اس لئے کہ ایسی دوستی میں ہر ایک دوست دوسرے کی بھلائی کا خواہاں ہوتا ہے۔

نہ ایسی دوستی میں جھگڑے پیدا ہوتے ہیں جس کی محرک لذت ہے کیونکہ

شکایتیں اور
لڑائیاں جو
دوستی کو پریشان
کرتی ہیں۔

ہر فریق کو وہ حاصل ہوتا ہے جس کا وہ آرزو مند ہے کیونکہ ان کو ایک ساتھ رہنے میں بہت لذت ملتی ہے۔ بلکہ اگر کوئی یہ شکایت کرے کہ دوسرا اس کو لذت نہیں بخشتا تو وہ اپنے آپ کو جھل ٹھہرائے گا اور حالیکہ وہ اس کے ساتھ رہنا ترک کر سکتا ہے۔

جس کی بنیاد نفع پر ہے اسی دوستی میں شکایتیں پیدا ہوتی ہیں کیونکہ ہر ایک فریق اپنے سلوک میں نفع پر نظر رکھتا ہے ہر ایک ان میں دوسرے سے جو معاہدہ حاصل لینا چاہتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو اپنے حق سے بہ نسبت دوسرے کے کم ملا اور اس کا شاک ہے کہ جب قدر اس کا مطلوب ہے اور جس کا وہ حقدار ہے اس قدر نہیں ملا اور یہ غیر ممکن ہے کہ فائدہ رساں معطلی معطلی کی خواہش کے موافق انعام عطا کرے۔

معلوم ہوتا ہے جیسے عدالت کے دو شعبہ میں اس طرح سے کہ کچھ غیر مطور ہے اور کچھ قانون میں داخل ہے اسی طرح جو دوستی نفع پر مبنی ہے یا وہ اخلاقی ہے یا قانونی یعنی یا وہ موقوف ہے سیرت پر یا وضع (قرارداد) پر پس شکایتیں اکثر واقع ہوتی ہیں۔ اگر شرائط دوستی کے جبکہ وہ نسخ ہو تے ہیں مثل ان شرائط کے ہوں جسے دوستی پیدا ہوتی ہے۔

قانونی دوستی سے میری مراد ایسی دوستی ہے جو موقوف ہو مذکور شدہ شرائط پر خواہ وہ مطلقاً تمھاری ہو جس میں مطالبہ ادائے زیر نقد کا ہوتا ہے۔ یا وہ زیادہ آزاد ہوتی ہے باعتبار مدت کے مگر تاہم معاہدہ عوض معاوضہ ”چیرے“ بہ چیزے کا ہوتا ہے اسی دوستی میں قرض صاف اور ناقابل تنازع ہے اور تاخیر جو اس میں جائز ہوتی ہے وہ ایک عنصر دوستانہ ہے۔ اسی لئے بعض سلطنتوں نے قرضہ کے لئے تدارک کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ یہ مانا گیا ہے کہ جب لوگوں نے معاہدہ کیا تو اس میں مقدم نیک نیتی ہے دونوں جانب سے پس جن لوگوں نے ایسا معاہدہ کیا ہے وہ اس کے نتائج

اخلاقی اور
قانونی دوستی

نجشوں کی
مکافات

لے تدارک سے مراد جنگ ہے اور اگر باہمی قرضہ ہو تو تدارک سے مراد ہونی حاکم وقت سے بجمع کرنا نالشی فریاد ۱۲ مترجم۔

کے خود ذمہ دار ہیں۔ قطع نظر اس کے اخلاقی دوستی میں۔ مقررہ شرائط نہیں ہوتے۔ اگر یہ یا کوئی اور بخشش کسی کے حق میں کی گئی تو اس پر دوستانہ غایت کی گئی مگر دینے والا توقع رکھتا ہے کہ اسکو اسکا معاوضہ بالمثل یا اس سے زائد وصول ہوگا اس کے لئے نہ بطور ہبہ بلکہ بطور قرض کے۔ اگر وہ معاوضہ سے اسی طرح خارج نہیں ہوا جس خوبی سے داخل ہوا تھا تو وہ شکایت کرے گا۔ سبب شکایت کا یہ ہے کہ اگرچہ سبب اشخاص یا تقریباً سبب جو چیز شریف ہے اس کی خواہش کرتے ہیں مگر وہ اس چیز کو اختیار کر سکتے ہیں جو نفع رساں ہے اور یہ شریفانہ فعل ہے کہ نیکی کی جائے اور معاوضہ کی امیدوار نہ ہو لیکن بخشش کا حاصل کرنا نفع رساں ہے۔

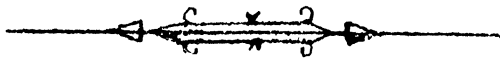
مگر کسی شخص کو قدرت ہو تو اس کا فرض ہے کہ جو خدمتیں اسکی کی جائیں تو اس کی پوری قیمت بطور بدل دی جائے اور اگر ادا نہ سا معاوضہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ غلط ہے کہ کسی کو اس کی مرضی کے خلاف دوست بنایا جائے۔ اگر مرضی میں کمی ہو تو ہلکو سمجھنا چاہیے کہ ہم ابتداءً امر میں غلطی کرتے ہیں اور اگر بخشش کا وصول ہونا سزاوار شخص سے ہو یعنی دوست سے یا ایسے شخص سے جسکی نیت نیکی کرنے کی تھی پس ہم کو چاہیے کہ دوستی کو فسخ کر دیں گویا کہ وہ خدمت مذکور شدہ شرائط کے موافق یا میداد الی معاوضہ کے ہوئی۔ جب ادائیگی کا عہد و پیمان ہو تو ہلکو یہ فرض کر لینا چاہیے کہ ادائیگی ہمارے قدرت و اختیار میں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو دینے والا خود ہی ادائیگی کی توقع نہ رکھتا تھا۔ اگر ہم کو مقدور ہو تو ادا کرنا چاہئے ورنہ خیر۔ مگر ہمارا فرض ہے کہ ابتداءً امر میں ہم یہ سوچ لیں کہ وہ کون ہے جسکا نفع ہوا اور بخشش کے شرائط کیا ہیں۔ جب ایسا ہو تو ہلکو یہ دیکھنا ہوگا کہ ہم قبول کریں یا نہ کریں اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا معاوضہ کا اندازہ اس فائدہ سے کیا جائے جو کہ وصول کنندہ کو پہنچا ہے اور اس کے متناسب ہو۔ یا یہ کہ فائدہ رساں کی نیکی نیت کے اندازہ سے ہو۔ کیونکہ کسی بخشش کے وصول کنندہ اکثر کم قدری کا لہجہ اختیار کرتے ہیں اور یہ ظاہر کرتے ہیں کہ بخشش کنندہ نے جو خدمت انکی انجام دی ہے اس میں کچھ ایسا خچ بخشش کرنے والوں کا نہیں ہوا ہے اور ایسی خدمت مثل اس کی اور لوگ بھی کر سکتے تھے۔ اور فائدہ رساں اس کے برعکس

یہ اصرار کرتے ہیں کہ خدمت ان کے مقدر کو دیکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ تھی اور ایسی خدمت دوسروں سے نہیں ہو سکتی اور یہ خدمتیں خطرناک وقت میں یا بغرورت شدید بجالائی گئی ہیں۔

اگر بنا دوستی کی منفعت ہو تو معلوم ہو گا کہ مکافات کا سچا اندازہ جو وصول کنندہ کو فائدہ پہنچا ہے اس سے ہونا چاہئے۔ کیونکہ وصول کنندہ ہی بخشش کی استدعا کرتا ہے اور بخشش کنندہ یا مید معاوضہ مساوی اس کی اعانت کرتا ہے جو خدمت کی گئی ہے وہ بمقدار اس بخشش کے ہوتی ہے جو اس کو وصول ہوئی پس یہ فرض ہے وصول کنندہ کا کہ وہ ایسی مقدار سے مکافات کرے جو بخشش کے مساوی ہو بلکہ اس سے زائد ہو یہی شریفانہ طریقہ ہے۔

لیکن ایسی دوستیاں جو نیکی پر موقوف ہیں ان میں شکایتوں کی گنجائش نہیں ہوتی یہ اخلاقی غرض بخشش کنندہ کی ہے جو کہ گویا اندازہ معاوضہ کا ہے کیونکہ اخلاقی مقصد ہی سے نیکی یا سیرت کا تعین ہوتا ہے۔

باب شانزدهم غیر مساوی دوستیاں



ایسی دوستیوں میں جن میں ایک فریق پرترہ و دوسرے سے اختلافات کا قیام ہوتا ہے کیونکہ ایسی دوستیوں میں ہر فریق بڑے حصے کا دعوے کرتا ہے اور جب اس کو وہ حصہ ملتا ہے تو دوستی فسخ ہو جاتی ہے دو دوستوں میں جو بہتر ہوتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ بڑا حصہ اس کا حق ہے کیونکہ بڑا حصہ نیک کا حق ہے۔ اسی طرح وہ اعانت بھی زیادہ کرتا ہے کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اگر ایک شخص غیر مفید ہے تو اس کو اعانت نہ ملنا چاہئے جو کہ مفید کو دستیاب ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ دوستی دوستی نہیں باقی رہتی اور بالکل ایک سیاسی خدمت ہو جاتی ہے اگر محاصل دوستی کا دوستوں کے کاموں کے مناسب نہ ہو کیونکہ لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ جس طرح تجارتی جماعت میں جو لوگ زیادہ مبلغ دینے والے ہیں زیادہ وصول کرتے ہیں پس ایسا ہی دوستی میں بھی ہونا چاہئے محتاج یا کمتر درجے کا شخص اس کے خلاف مطلع نظر رکھتا ہے وہ یہ جھٹلاتا ہے کہ نیک دوست کا فرض ہے کہ وہ محتاج کی مدد کرے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ نیک یا صاحب قدرت کی دوستی کا فائدہ کیا ہے اگر کسی کو اس سے فائدہ نہ پہنچے معلوم ہو گا کہ ہر ایک کا دعوے جائز ہے اور ہر ایک کو زیادہ حصہ ملنا چاہئے بطور نتیجہ دوستی کے لیکن ایک ہی سی چیزوں کا زیادہ حصہ نہیں جو شخص افضل ہو اس کو عزت کا زیادہ حصہ ملنا چاہئے اور محتاج کو زیادہ حصہ نفع کا ملنا چاہئے کیونکہ عزت انعام ہے نیکی اور بخشش کا اور زبرد واسطہ ہے مصیبت سے نجات دینے کا۔

معلوم ہوتا ہے کہ سیاسیات میں بھی قانون کام کرتا ہے ایسے شخص کی کوئی عزت نہیں کی جاتی جو ریاست کا کوئی کام نہیں کرتا کیونکہ جو کچھ ریاست کو دینا ہوتا ہے وہ عموماً ریاست کے فائدہ پہنچانے والے کو دیا جاتا ہے اور عزت وہ چیز ہے جو ریاست عطا کرتی ہے کیونکہ نا ممکن ہے کہ کوئی شخص بعینہ ایک ہی وقت میں جماعت سے زر بھی پیدا کرے اور عزت بھی حاصل کرے کیونکہ کوئی شخص جملہ اعتبارات سے کمتری پر راضی نہیں ہو سکتا ہم عزت اس شخص کو دیتے ہیں جو عہدے کے لئے زر کا نقصان برداشت کرتا ہے اور زر ایسے شخص کو دیتے ہیں جو مشاہرہ کا طالب ہو کیونکہ یہ تناسب کا اصول ہے جو مساوات پر موثر ہے اور دوستی کو برقرار رکھتا ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔

پس یہ صحیح اصول معاشرت کا ہے درمیان غیر مساوی لوگوں کے اگر ایک شخص کو فائدہ پہنچتا ہے دوسرے شخص سے کیونکہ زر کے اعتبار سے یا سیرت کے اعتبار سے چاہئے کہ وہ اس کا معاوضہ کرے عزت سے کیونکہ یہی معاوضہ ہے جو وہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ دوستی کو توقع اس چیز کی ہے جو ممکن ہو نہ اس چیز کی جو کہ مناسب ہو یا دوست کی لیاقت کے لحاظ سے واجب ہو۔ کیونکہ ایسی صورتیں ہیں جہاں واجب معاوضہ کے سوال کی گنجائش نہیں ہے مثلاً دیوتاؤں کی جو عزت کی جاتی ہے یا والدین کی ایسی صورتوں میں جن میں کوئی شخص حق واجب ادا نہیں کر سکتا وہی شخص نیک سمجھا جاتا ہے جو ایسی رعایت کرے جو اس کے مقدور میں ہو۔ لہذا یہ ماننا ہو گا کہ بیٹے کو یہ حق نہیں ہے کہ باپ کو زر کا اگرچہ باپ کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے بیٹے سے انکار کرے کیونکہ بیٹا مقروض ہے واجب ہے کہ قرض ادا کرے۔ جو کچھ وہ کرے وہ باپ کے احسان کا بدلہ نہیں کر سکتا وہ دائمی مقروض ہے۔ مگر قرض خواہ قرضدار کو رخصت دے سکتا ہے اور جب ایسا ہے پس باپ بھی بیٹے کو رخصت دے سکتا ہے۔ ویسے ہی یہ معلوم ہوتا ہے میرے خیال میں کوئی شخص بیٹے کو چھوڑ نہیں سکتا الا اس صورت میں کہ وہ اتنا کا بدکار ہو۔ کیونکہ طبعی الفت پدر و پسر کے علاوہ یہ امر انسانی طبیعت کا اقتضا ہے کہ کوئی اس امداد کو رد نہ کرے جو بیٹا باپ کو دے سکتا ہے عالم ضعیفی میں مگر بیٹا اگر بدکار ہو تو وہ باپ کی خدمت

قابل فرو گذاشت سمجھیکا یا ہر طور اپنی خوشی سے اپنے ذمہ نہ لیکا کیونکہ دنیا عموماً یہ چاہتی ہے کہ فائدہ پہنچے اور فائدہ رسائی کے کام کو جو بظاہر بے سود ہے اس سے بچتی رہے۔

مقالہ نم

باب اول

غیر متشابہ دوستی

اس کو گذشتہ بیان کو، سوالات مذکورہ کی کافی بحث سمجھنا چاہئے۔ لیکن جملہ غیر متشابہ دوستیوں میں اصول تناسب حسب بیان مذکور مساوات پیدا کرتے ہیں اور دوستیوں کو محفوظ رکھتے ہیں یہی حال سیاسی دوستی یا معاشرت کا ہے جس میں موجبی و اجبی قیمت مبادلہ میں یا پوش کے پاتا ہے اور یہی جملہ بھی کرتا ہے یا کوئی اور اہل حرفہ۔ اس صورت میں ایک مشترک پیمانہ ہمایا گیا ہے۔ یعنی سکہ رائج الوقت جس کی طرہ ہر شے کا حوالہ کیا جاتا ہے اور جس کے ذریعہ سے ہر چیز کا اندازہ ہوتا ہے مگر محبت کی دوستی میں ایسا واقع ہوتا ہے کہ عاشق شکایت کرتا ہے کہ جسطرح وہ دل دانا سے چاہتا ہے اس کی محبت کا معاوضہ نہیں کیا جاتا اگرچہ یہ ممکن ہے کہ اس میں کوئی وصف ایسا موجود نہ ہو جو محبت کے قابل ہو یا محبوب شکایت کرتا ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے کہ عاشق نے پہلے دعوے تو بہت کچھ کئے تھے مگر ان میں سے کسی کا ایفا

لے غیر متشابہ دوستیوں سے حسب مفہوم مثل در سطا طالیس ایسی دوستی مراد لیتا ہے جو کہ عاشق اور معشوق ہیں ہوتی ہے اگرچہ ہر فرقہ دوسرے سے لذت یا نفع کو طلب کرتا ہے مگر عینہ وہی لذت یا نفع نہیں طلب کرتا ہے۔

نہیں ہوا۔

یہ صورتیں اس لئے پیدا ہوتی ہیں کہ لذت الفت کی محرک ہے جس کو عاشق اپنے محبوب کے لئے محسوس کرتا ہے اور نفع اس الفت کا محرک ہے جس کا دوسرا فریق اپنے عاشق سے خواستگار رہے اور دونوں اپنے اپنے مطلب پر فائز نہیں ہوتے۔ کیونکہ جب یہ محرک دوستی کے ہیں تو ایسی دوستی فسخ ہو جاتی ہے جبکہ توقع فریقین کی پوری نہیں ہوتی جیہ محبت کی بنا تھی کیونکہ وہ استخاص محبت کے باعث نہ تھے بلکہ ان کے ملوکات تھے جن سے محبت پیدا ہوئی تھی اور چونکہ ملوکات کو بقا نہیں ہے تو دوستی کو بھی بقا نہیں ہے مگر وہ دوستی جسکی بنا سیرت پر ہے وہ بالذات قائم ہے اور مستقل ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

وجود اختلاف
در بیان دوستی

دوستوں میں اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں جبکہ ایک دوسرے سے ایسی کوئی شے پاتا ہے جس کی اس کو خواہش نہ تھی تو یہ بمنزلہ کسی چیز کے نہ پانے کے ہے کہ جس چیز کی خواہش تھی وہ نہ ملی۔ مثلاً ایک شخص نے برہم نواز سے وعدہ کیا تھا کہ تم کو انعام دیا جائے گا اور جتنا عمدہ تم بجاؤ گے اتنی ہی انعام میں افزایش ہوگی جب دوسرا دن برہم نواز نے ایفاء عہد کا تقاضہ کیا تو اس شخص نے کہا کہ جیسے تم نے مجھ کو خوش کیا تھا ویسا ہی میں نے تم کو خوش کر دیا۔ اگر دونوں کی جو خواہش ہو وہ حاصل ہو تو یہ معاہدہ قابل اطمینان طور سے طے ہو لیکن جب ایک طالب لذت کا ہوا اور دوسرا طالب نفع کا ہوا اور ایک کا مطلب حاصل ہو اور دوسرے کا حاصل ہو تو اس معاہدہ کا غلط فہم درست ہوگا کیونکہ جس چیز کا ایک شخص طالب ہو وہ اپنا دل اس پر لگا دیتا ہے اور اسی چیز کے حاصل کرنے کے لئے وہ قیمت دیتا ہے نہ کسی اور چیز کے لئے۔

بخشش
کی قیمت۔

لیکن جب یہ سوال کیا جائے کہ وہ کون شخص ہے جو بخشش کی قیمت کا فیصلہ کرتا ہے یہ وہ شخص ہے جو کہ ابتداء میں اسکا باعث ہوا۔ یہ وہ جسکو ابتداء میں بخشش وصول ہوئی ہو معلوم ہوتا ہے کہ موجب اول اس کو بخشش کے وصول کرنے والے پر چھوڑ دیتا ہے کہ وہ قیمت فیصلہ کرے کہتے ہیں کہ یہی عمل بروٹا غورس (Protagoras) کا تھا کہ جب وہ کسی مضمون کی تعلیم دیتا تھا تو

لے یہ خوشی اس وعدے کی تھی جو برہم نواز کو حاصل ہوئی ۱۲ مترجم۔

اپنے شاگردوں سے کہتا کہ تم اپنی نظر میں اس علم کی قیمت کا اندازہ کرو جو تم نے حاصل کیا ہے اور صرف اسی قدر قیمت لیتا تھا نہ زیادہ۔

ایسی صورتوں میں بعض اشخاص ”اجرت طے شدہ“ کے اصول کو پسند کرتے ہیں لیکن اگر کوئی شخص پہلے اپنی اجرت وصول کر لے اور پھر اپنا کوئی وعدہ پورا نہ کرے کیونکہ اس نے جو وہ کر سکتا تھا اس سے زیادہ کا وعدہ کیا تھا ایسے شخص کو ملامت کرنا بالکل بجا ہے کہ اس نے اپنے اقرار کو پورا نہیں کیا۔ پیشگی اجرت زبردستی وصول کرنا غلطائیوں کے لئے مخصوص تھا کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو جو علم ان سے حاصل ہوا ہوا اس کی کوئی بھی کچھ اجرت نہ دیتا ایسے لوگ کھلم کھلا ہدف تیر ملامت ہیں کیونکہ وہ اس کام کو پورا نہیں کرتے جس کی ان کو اجرت دی گئی ہے۔ لیکن اگر ایسا اتفاق ہو کہ جو خدمت کی جائے اس کے لئے کوئی شخص معاوضہ نہیں طے پایا ہے۔ فرض کرو کہ الف ب کے حق میں کوئی بخشش کرتا ہے خاص ب کے فائدہ کے لئے پس الف کسی ملامت کا مستوجب نہیں ہے کیونکہ جو کچھ اس نے کیا وہ نیک سیرتوں کی دوستی کا اقتضا تھا اگر معاوضہ کیا جائے تو وہ مطابق معطی کے اخلاقی مقصد کے ہوگا کیونکہ اخلاقی مقصد ایسے دوست کی ماہیت میں داخل ہے یا خود نیکی کی ماہیت ہے یہی اصول ان لوگوں پر صادق آتا ہے جو فلسفہ کی درس و تدریس میں معلم اور متعلم کے منصب رکھتے ہیں فلسفیانہ تعلیم کی قیمت کا اندازہ نہر سے نہیں ہو سکتا نہ کوئی قیمت اس کی شخص ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک ہم کو اس پر قانع ہونا چاہیے کہ اس صورت میں یا عبادت الہی میں یا والدین کے حقوق کی ادائیگی میں جو خدمت ہمارے مقدور میں ہو اس کو بجالائیں۔ فرض کرو کہ عطیہ بلا کسی مقصد کے نہیں ہے بلکہ مقررہ کسی معاوضہ کی شرط پر دیا گیا ہے بشرط امکان جائز ہے کہ جو معاوضہ قرار دیا گیا ہے وہ فریقین کی نظر میں عطیہ کی قیمت سے تناسب رکھتا ہو۔ اگر یہ غیر ممکن ہو تو ظاہر ہے کہ نہ صرف ضرورتاً بلکہ وجوہاً معاوضہ کا تعین معطی الیہ اول بذات خود کرے کیونکہ عطیہ کی مقدار کچھ ہی ہو جو کچھ معطی الیہ نے وصول کیا ہے اس کی قیمت یا وہ قیمت جو کہ معطی الیہ اس لذت کے حصول کیلئے ادا کرتا اگر وہ معطی کو وصول ہوتا تو اس کو اپنے عطیہ کی قیمت وصول ہوئی اور اس نے اپنا حق معطی الیہ سے پایا۔ کیونکہ یہی تو بازار

میں بھی ہوتا ہے۔ بعض ریاستوں میں ایسے تدارک ممنوع ہیں جو ارادی معاہدوں کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شخص پر ایک بار اعتماد کیا تو اس کو لازم ہے کہ اپنے معاہدہ کو اسی شان سے انجام کو پہنچائے جس شان سے ابتدا کی تھی۔ خیال یہ ہے کہ معتد علیہ کے حق کو ترجیح ہے کہ وہ اس خدمت کے معاوضہ کا فیصلہ کرے بہ نسبت اس شخص کے جسے اعتماد کیا تھا۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو لوگ کسی شے پر قابض ہوں وہ شے مقبوضہ کی ویسی قیمت نہیں لگاتے جیسے وہ لوگ لگاتے ہیں جو شے مذکور کو حاصل کرنا چاہتے ہوں۔ جو چیزیں ہماری ذاتی ہیں ان کی ہم کیا قیمت لگائیں بمقابلہ ان چیزوں کے جن کو ہم انتہا سے زیادہ قیمتی سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں۔ قطع نظر اس کے قیمت معاوضہ کی تنظیم اس انداز سے ہونا چاہئے جو وصول کنندہ تشخیص کرتا ہے اشیاء وصول شدہ کی مگر یہ تشخیص قیمت اس وقت نہ ہوتی جبکہ وہ اس کو حاصل کر چکے بلکہ اس چیز کے دستیاب ہونے سے پیشتر جو قیمت وہ لگاتا ہو۔

باب دوم

بعض اجتہادی مسائل دوستی کے متعلق

ابھی اور بھی مشکل سوالات باقی ہیں مثلاً تعظیم اور اطاعت باب کی محدود یا غیر محدود ہے؟ یا جو شخص مریض ہو وہ طبیب کی اطاعت کرے۔ جمنزلی کے عہد کے لئے بہترین سپاہی کے حق میں دوط (رائے) دینا چاہئے یا باب کے حق میں؟ اسی طرح آیا ہر شخص کو دوست کی خدمت واجب ہے یا نیک آدمی کی؟ آیا معطلی کا ادائے دین واجب ہے یا اپنے جوڑی دار (ساتھی) کو دینا چاہئے جبکہ دونوں پر قادر نہ ہو؟

ایسے مسائل کا ٹھیک فیصلہ مشکل ہے کیونکہ اختلافات کثیرہ واقع ہیں باعتبار اہمیت یا شان یا ضرورت کے لیکن اس قدر واضح ہے کہ کوئی شخص غیر محدود عزت کا استحقاق نہیں رکھتا۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ فرض ہے کہ منعم نے جو احسان کیا ہے اس کا معاوضہ کیا جائے نہ کہ ساتھیوں کو انعام دیا جائے۔ اس صورت میں ہمارا رویہ ایسے شخص کا ہونا چاہئے جو مقروض ہے پس قرضخواہ کی ادائیگی مقدم ہے نہ کہ ساتھی کو ہدیہ دیا جائے۔ مگر اس قاعدہ کلیہ کے بھی مستثیات ہیں مثلاً ایک شخص کا زرخذیہ ادا کر کے قزاقوں کی قید سے آزاد کیا گیا۔ اس پر واجب ہے کہ اپنے زرخذیہ دینے والے کا زرخذیہ ادا کرے اگر اس کی باری آئے خواہ وہ کوئی ہو یا اس کا بار دین ادا کرے اگر وہ دین کا تقاضہ کرے یا اس کا یہ فرض ہے کہ اپنے باب کا زرخذیہ ادا کر کے اس کو قید سے چھڑائے یہ ہدایت ثابت ہے کہ یہ باب کا فدیہ دیا جائے۔

پس قاعدہ کلیہ جس کا ذکر ہوا یہ ہے کہ قرض کی ادائیگی فرض ہے لیکن عزت یا ضرورت شدید عطیہ دینے کی اگر دائرے قرض کی معارض ہو تو حکم عطیہ دینے کے حق میں فیصلہ کرنا چاہئے بہ نسبت ادائے قرض کے۔ کیونکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ابتدائی خدمت کے معاوضہ میں کچھ خرابی واقع ہوتی ہے جبکہ الف نے ایک خدمت ب کی کی ہے اس کو نیک سمجھ کے اور ب پر ادائیگی کا تقاضہ ہے کہ الف کو اداکرے جسکو وہ ایک بد معاش جانتا ہے کیونکہ ایسے اوقات ہیں جن میں فی الواقع قرض دینا کسی ایسے شخص کو جس نے ہم کو قرض دیا تھا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ہو سکتا کہ الف نے قرض دیا ب کو جو ایک ایماندار شخص ہے اس امید پر کہ یہ واپس ہو جائیگا مگر ب الف کو بہکار جانتا ہے لہذا اپنے زور و پیہ کی واپسی کی توقع نہیں رکھتا۔ اگر فی الواقع ایسی صورت ہو جس جو حق کہ الف کو ب پر حاصل ہے کہ وہ اس کو کبھی قرض دے بمعاوضہ اس قرض کے جو الف نے ب کو دیا تھا ناجائز ہے اور مساوی اس استحقاق کے نہیں ہے جو ب کو تھا۔ اور اگر فی الواقع ایسا ہو مگر فریقین ایسا سمجھتے ہوں پھر بھی اس کا دب کا، رو یہ غیر معقول نہ کہا جائے گا۔

ہم اس بیان کو مکرر کہہ سکتے ہیں جو کہ سابقاً اکثر ذکر ہوا ہے یعنی انسانی وجدانات اور انسانی افعال سے جو دلائل متعلق ہیں وہ ان مضامین سے جن سے وہ دلائل متعلق ہیں نہ کم و نہ بیش صحت کو قبول نہیں کرتے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ سب لوگ ایک ہی طرح کے اعزاز کا دعوے نہیں کر سکتے باپ بھی غیر محدود اکرام کا دعوے نہیں کر سکتا خود زیوس مشتری یا زیوایو کا معبود اٹلا بھی غیر محدود قربانیاں نہیں لے سکتا۔ چونکہ والدین بھائی ساتھی اور سبش کنندگان سب مختلف اشخاص ہیں پس ہمارا فرض ہے کہ جو شخص جس قسم کے اعزاز سے خصوصیت رکھتا ہے اور جس کا وہ سزاوار ہے ویسا ہی اعزاز بجالایا جائے۔ یہی فی الواقع وہ اصول ہے جس پر ہم عمل کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم شادی بیاہ میں ان عزیزوں کو بلا لے ہیں جو خاندان سے تعلق رکھتے ہیں لہذا جملہ امور میں جو خاندانی اغراض سے ہوں اور ہم عزیزوں کو اسی نظر سے دیکھتے ہیں کہ ان کو بہترین استحقاق ہے کہ تجہیز و تکفین میں شرکت کریں جو خاندان میں واقع ہوتا

مختلف سوز
اکرام کی جو
نصوص ہیں
مختلف اشخاص

والدین کی
اعانت اور
معاشر میں
اوپر کی تعلیم
غرض ہے۔

والدین کے لئے ذریعہ معاش کا ہم پہنچانا ہمارا خاص فرض ہے اور چونکہ یہ زیادہ تر ذریعہ عزت ہے کہ جو لوگ ہماری ہستی کے موجب ہوئے ان کی کفالت کی جائے اور اپنی ذات کی کفالت سے زیادہ ذریعہ عزت ہے۔ یہ بھی فرض ہے کہ بیسی ہم معبودوں کی عزت کرتے ہیں والدین کا بھی اعزاز کریں لیکن اس تعلیم میں امتیاز واجب ہے۔ باپ کی تعلیم ویسی ہی نہیں ہے جیسی ماں کی اور نہ ان دونوں کی ایسی تعلیم ہے جیسے حکیم (فیلسوف) کی یا جنرل کی البتہ تعلیم باپ اور ماں کی خاص قسم کی ہے جو لوگ ہم سے بڑے ہیں ان کی تعلیم بھی واجب ہے ان کی عمر کی مناسبت سے۔ مثلاً تعلیم کے لئے مروتدا ٹھننا یا دسترخوان پران کو امتیازی جگہ دینا۔ ساتھیوں اور بھائیوں سے بے تکلف گفتگو کرنا چاہئے اور دل کی بات ظاہر کر دینا چاہئے اور جو کچھ ہمارے پاس ہو اس میں سے حصہ دینا چاہئے۔ برادرسی کے لوگوں سے یا جو ہمارے قبیلہ سے ہوں یا ایک شہر کے رہنے والوں سے اور سب لوگوں سے جو جس قدر قریب ہو اسی قدر سلوک اُن سے کرنا چاہئے یا ان کی سیرت کے لحاظ سے یا جیسا سلوک انھوں نے ہمارے ساتھ کیا ہو۔ جب ایک ہی درجے کے لوگ ہوں تو ان کے اعزاز کا تخمینہ کچھ ایسا دشوار نہیں ہے۔ لیکن جب مختلف درجے کے ہوں تو دشوار ہے۔ لیکن دشوار سمجھ کے ترک کرنا نہ چاہئے حتیٰ الامکان امتیاز کرنا چاہئے۔

باب سوم

دوستی کا فسخ کرنا

ایک اور مشکل سوال ہے کہ ایسے لوگوں سے جن کی سیرت اگلی سی نہیں رہی دوستیوں کو فسخ کر دینا چاہئے یا نہ فسخ کرنا چاہئے۔

ظاہر اگر ترک دوستی کا نفع یا لذت تھی اور وہ باقی نہ رہے تو دوستی کا فسخ کرنا غیر معقول نہیں ہے کیونکہ نفع یا لذت کو ہم دوست رکھتے تھے اور جب وہ مفقود ہے تو یہ بالکل امر معقول ہے کہ ہمارے ہی محبت بھی ختم ہو جائے۔ لیکن شکایت کا محل ہوگا اگر وہ شخص سبکی دوستی کی وجہ نفع یا لذت ہو وہ عذر کرے کہ سیرت اس کی وجہ تھی کیونکہ ہم ابتدا میں کہہ چکے ہیں کہ دوستوں میں اکثر اختلافات پیدا ہوتے ہیں جبکہ حقیقی سبب دوستی وہی نہیں جس کو وہ سمجھے ہوئے ہوں۔

مثلاً ایک شخص الف اس دھوکے میں ہے کہ ب کی دوستی کا باعث الف کی برکت ہے گو کہ ب کے چال چلن میں اس خیال کا پتہ نہ تو اس کا الف خود ذمہ دار ہے۔ لیکن اگر اس کو ب کے جھوٹے دعوے نے دھوکا دیا تو الف شکایت کا حق رکھتا ہے کہ ب جو فروش گندم نما ہے۔ جو شخص سکے قلب استعمال کرے اس کی شکایت سے سخت تر اس کی شکایت جائز ہے کیونکہ اس کا جرم سنگین تر ہے نسبت ایسے شخص کے جس نے محض رویہ کے معاملہ میں دھوکا دیا۔

لیکن ایک سوال اور ہے اگر کسی شخص کو ہم نے دوست بنایا کہ وہ نیک آدمی ہے اور وہ کمینہ بھلا اور فی الواقع ایسا ہے کیا ہمارا فرض ہے کہ ہم اب بھی اس سے محبت کریں؟ لیکن جواب دیا جائے گا کہ محبت غیر ممکن ہے کیونکہ

ہر چیز قابلِ محبت نہیں ہے بلکہ نیکی۔ شریر آدمی قابلِ محبت نہیں ہوتا اور نہ اس سے محبت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ یہ درست نہیں ہے کہ شریر کے دوست ہوں یا اپنے آپ کو مثلِ بد آدمیوں کے کر دیں۔ بلکہ یہ کہا جا چکا ہے کہ مماثل کو مماثل دوست رکھتا ہے دکنڈا بجنس باہجنس پر و انرا۔

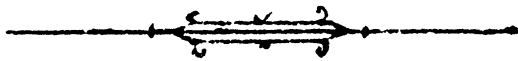
ایسی صورتوں میں جائز ہے کہ فوراً دوستی کو فسخ کر دیں۔ ہر شاید جلد صورتوں میں جائز نہ ہو بلکہ صرف ایسی صورت میں جبکہ شر قابلِ علاج نہ ہو۔ اگر دوست کی اصلاح کا امکان ہے جو دوست گمراہ ہو گیا ہے تو سیرت کے باب میں اس کی مدد کرنا فرض ہے جائداد کے معاملہ سے زیادہ تر اس معاملہ میں اس کی امداد واجب ہے کیونکہ سیرت جائداد سے بہتر ہے اور اس کو دوستی میں زیادہ تر دخل ہے۔ یہ قابلِ تسلیم ہے کہ اگر ایسی حالتوں میں کوئی شخص دوستی کو فسخ کر دے تو اس کا یہ فعل کسی طرح غیر معقول نہیں ہے۔ وہ اس شخص کا دوست نہیں ہے جسا وہ شخص اب ہے پس اگر اس کے دوست کی قلبِ ماہیت ہو گئی ہے اور اس کو اصلی صورت پر لانا غیر ممکن ہے لہذا وہ دوستی سے دست بردار ہوتا ہے۔

پھر یہ فرض کر دو کہ الف اپنی سیرتِ اصلی پر باقی ہے اور ب کا اخلاق بہت ترقی کر گیا ہے اور وہ بہت بلند مرتبہ پر پہنچ گیا ہے الف سے فضیلت میں کیا یہ جائز ہے کہ ب اس کے ساتھ دوستانہ پیش آئے؟ میرے نزدیک یہ غیر ممکن ہے کہ ب اس کے ساتھ دوستانہ پیش آئے۔ یہ معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے جبکہ بہت بڑا اختلاف ہو گیا ہو دونوں دوستوں میں بچپن کی دوستیوں میں اس کا وقوع ہوتا ہے کیونکہ ایک دوست تو ابھی تک عقلاً لڑکپن کی حالت میں ہے اور دوسرا تکمیل کی انتہا کو پہنچ گیا ہے وہ کیوں کہ دوست ہو سکتے ہیں جبکہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی نہیں کر سکتا از روئے مذاق یا بالذات اور الام کے اعتبار سے ان دونوں میں شخصی ہمدردی باقی نہ رہیگی اور بغیر ہمدردی کے دوست ہونا غیر ممکن ہے جس کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں ایسے دو شخص ایک دوسرے کے ساتھ رہ نہیں سکتے۔ لیکن اس لفظ پر بحث ہو چکی ہے

تو کیا جائز ہے جبکہ دو دوست ایک دوسرے کے سرور و نرسے ہوں کہ ایک دوسرے کے ساتھ اجنبی سے بڑھا ہوا سلوک کریں نہ کہ اس طرح کہ وہ کبھی دوست ہو سکتے تھے؟ جواب یہ ہے کہ ہم کو نہ چاہئے کہ اگلی موانست کو بھول جائیں اور چونکہ ہم خیال کرتے ہیں کہ یہ ہمارا فرض کہ دوستوں کو خوش کریں نہ کہ اجنبیوں کو پس ہم کو لازم ہے کہ اگلے دوستوں کی کسی قدر مراعات کریں قدیم دوستی کے لحاظ سے بشرطیکہ ترک دوستی کا یہ سبب کسی غیر معمولی بدی کے نہوا ہو۔

باب چہارم

دوستوں کی محبت اپنی نفس کی محبت کی توسیع ہے



اصل دوستانہ تعلقات کی دوستوں کے ساتھ اور خصوصیتیں دوستی کی ہم کو اپنی ذات کے ساتھ جو تعلقات میں انھیں سے پیدا ہیں۔ کیونکہ دوست کی یہ تعریف ہے وہ شخص جو نیک کرنا چاہتا ہے اور نیکی کرتا ہے یا جو چیز اس کو نیکی معلوم ہوتی ہے دوسرے شخص کے ساتھ اسی کی خاطر سے یا جو دوست کی ہستی اور زندگی چاہتا ہے دوست کی خاطر سے۔ یہی حیت ان کی ہے اپنے بچوں کے واسطے یا دوستوں کی جو باہم لڑ چکے ہوں۔ یا دوست کی یہ تعریف جو دوسرے کے ساتھ رہتا ہو اور اسکی خواہشوں کا شریک ہو یا جو خوشی اور بچ میں دوسرے کا ہمدرد ہو یہ زیادہ تر صورت ماؤں کی ہے بہ نسبت اپنے بچوں کے ان خاصیتوں سے جن کا مذکور ہو دوستی کی تعریف میں داخل ہیں یہ سب خاصیتیں نیک آدمی کے اس تعلق میں جو اس کو اپنے نفس کے ساتھ ہے شامل ہیں اور دوسرے آدمیوں کے تعلق میں اپنے ساتھ اس حد تک کہ وہ نیک ہونے کا ادا کرتے ہیں کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے جس کا ذکر بھی ہو چکا ہے کہ نیکی اور نیک آدمی ہر چیز کا پیمانہ ہے۔ نیک آدمی اپنی ذات کے ساتھ متحد ہے اور یہی اس کو دل و جان سے مطلوب ہے لہذا جو چیز خوب ہے یا خوب معلوم ہوتی ہے وہ اس کو اپنی ذات کے لئے چاہتا ہے اور وہ ایسا ہی کرتا ہے کیونکہ نیک آدمی طبعاً نیکی پر عمل کرتا ہے وہ ایسا اپنی ذات کے لئے کرتا ہے۔ یعنی اپنی ماہیت کے عقلی جز کے ساتھ اور یہ عقلی جز ہر آدمی

کی حقیقی ذات معلوم ہوتی ہے۔ وہ اپنی زندگی کو دوست رکھتا ہے اور اپنی بقا کو خصوصاً زندگی اور بقا اس چیز کی جس سے وہ تعقل کرتا ہے۔ کیونکہ ہستی عمرہ چیز ہے نیک آدمی کے لئے اور ہر شخص اپنے لئے خوبی کو دوست رکھتا ہے۔ کوئی شخص نہیں چاہتا کہ اس کی شخصیت مفقود ہو جائے بلکہ اس شرط پر بھی کہ اس کی جدید شخصیت میں کسی چیز کی کمی نہ ہو۔ اگرچہ اس کی یہ شرط ناقابل تصور نہیں ہے خدائے تعالیٰ بالفعل بھی خیر اعلیٰ کا مالک ہے اسکو اسی لئے وہ مطلوب ہے کہ جیسا وہ ہے ویسا ہی رہے۔ یہ معلوم ہو گا کہ قوت عاقلہ ہر انسان کی حقیقی ذات ہے یا تقریباً اس کی حقیقی ذات ہے بہ نسبت اور کسی چیز کے۔

ایسا آدمی اپنی ذات کے ساتھ زندہ رہنا چاہتا ہے اس کے لئے ایسا کرنا خوش آئند ہے گذشتہ امور کی یاد خوشگوار ہے اور اس کی امیدیں نیک ہیں یعنی آئندہ کے لئے نیک امیدیں۔ اس کا ذہن مضبوطوں سے بھرا ہوا ہے وہ اپنے ساتھ خوشی اور رنج میں اعلیٰ درجہ کی ہمدردی رکھتا ہے۔ کیونکہ وہی چیزیں ہیں جو اس کی خوشی یا رنج کا باعث ہوتی ہیں۔ اس کو تجربہ ہے کہ ان میں تبدیلی نہیں ہوتی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حسرتیں بہت کم ہیں۔ یہ جملہ شرائط ایک نیک آدمی کے انہی ذاتی تعلقات میں پورے ہوتے ہیں اور چونکہ وہ یکساں تعلق رکھتا ہے اپنے دوست کے ساتھ جیسا وہ اپنے ساتھ رکھتا ہے کیونکہ اس کا دوست اس کی دوسری ذات ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستی ان میں سے بعض شرائط کے ساتھ ہے جن کا مذکور ہوا اور جن میں یہ شرطیں پائی جاتی ہیں وہ دوست ہیں۔ کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنا خود ہی دوست ہو یہ ایک سوال ہے جس کا جواب بالفصل ملتا ہے۔ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے اس حد تک کہ دو یا زیادہ شروط مذکورہ سے موجود ہوں اور چونکہ دوستی ایک شخص کی دوسرے کے ساتھ اپنی انتہائی صورت میں قابل مقابلہ ہے اس دوستی یا محبت سے جو ایک انسان کو اپنی ذات کے ساتھ ہو۔ ثانیاً یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شرائط اکثر لوگوں میں موجود ہیں گو کہ وہ بد ہوں۔ شاید ہم یہ نتیجہ نکالیں کہ یہ شرطیں صرف ایسے لوگوں میں پائی جاتی ہیں اس حد تک کہ وہ اپنے کو خوش رکھتے ہیں اور اپنے آپ کو نیک

محبانِ شریعہ سمجھتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص بالکل ہی برا ہو اور بے دین ہو تو یہ شرطیں موجود نہیں کی بظاہر آدمی میں بھی نہیں پائی جاسکتیں علا کہ جاسکتا ہے کہ برے آدمیوں میں اصلاً نہیں پائی جاتیں غیر ممکن ہے کیونکہ ایسے لوگ خود اپنی ہی ذات سے اختلاف رکھتے ہیں جبکہ ایک طرح کی پیروی کی آرزو رکھتے ہیں مگر چاہتے اور رہی کچھ ہیں مثلاً وہ ناپرہیزگار ہوتے ہیں مگر صیے وہ اپنے آپ کو نظر آتے ہیں اس کو پسند نہیں کرتے نہ وہ چیز جو ان کو اچھی معلوم ہوتی ہے بلکہ ایسی چیز جو خوشگوار ہو گو کہ وہ مضر ہو یا وہ ایسے بزدل اور کاہل ہوتے ہیں کہ جو ان کو اپنے لئے بہترین معلوم ہو اس کے عمل میں لانے سے باز رہتے ہیں یا وہ ایسے لوگ ہیں جن کا اخلاق فی تنزل ان کو گمراہ کرتا ہے کہ وہ سنگین جرموں کے مرتکب ہوتے ہیں اور وہ زندگی سے بیزار ہیں اور اس سے لرزتے ہیں اور خود اپنا خاتمہ کر دیتے ہیں۔

برے آدمی اپنے دن کا ٹٹنے کے لئے ہشتیموں کو تلاش کرتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ خود اپنی ذات سے بچے ہیں کیونکہ جب وہ تنہا ہوں گے تو اکثر ناخوشگوار چیزیں ان کو یاد آتی ہیں اور اکثر بری باتوں کی آئندہ کے لئے توقع ہوتی ہے اور جب دوسرے لوگوں کی محبت میں ہوتے ہیں تو ان باتوں کو بھولے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی بات قابلِ محبت نہیں ہوتی لہذا ان کو بذاتِ خود کوئی احساسِ محبت کا نہیں ہوتا اور نہ ایسے لوگوں کو اپنے ہی ساتھ کوئی ہمدردی ہوتی ہے نہ خوشی میں نہ رنج میں کیونکہ ان کے نفس میں بذاتِ خود اختلاف ہے ایک جزا ان کا رنج میں ہوتا ہے وہ ایسا ہی بد ہے۔ کہ وہ بعض چیزوں سے بچتا ہے اور دوسرا جزا اس کا خوش ہے ایک جزا اس کا ایک طرف کھینچتا ہے اور دوسرا جزا دوسری طرف کو پا کہ یہ دونوں جزاں کو بچ سے چیر ڈالیں گے یا اگر یہ غیر ممکن ہے کہ خوشی اور رنج کا یکبارگی حس ہو تو کچھ دور نہیں ہے کہ بہر طور بد آدمی بنجیدہ ہی ہو کہ اس کو خوشی کیوں ہو ہی اور اس کی یہ تمنا ہو گی کہ کاش وہ خوش ہوتا کیونکہ شریعہ آدمی افسوس ناک ہی رہتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ شریعہ آدمی کو دوستانہ میلان نہیں ہوتا ہے کہ اپنی طرف بھی کیونکہ اس میں کوئی بات قابلِ محبت نہیں ہوتی یہ نتیجہ نکلا کہ اس کی حالت

اتہا کی شقاوت کی ہوتی ہے ہم کو چاہیے کہ شرارت سے بچنے کے لئے کوئی دقیقہ
اٹھانہ رکھیں اور اپنی ہمت نیکی کی جانب مصروف کریں کیونکہ اس صورت میں ہم اپنے
ساتھ بھی رشتہ محبت رکھیں گے اور دوسروں کے بھی دوست ہوں گے۔

باب پنجم نیک دلی اور دوستی



نیک دلی دوستی سے مشابہ ہے مگر بعینہ دوستی نہیں ہے کیونکہ نیک دلی
بمخلاف دوستی کے ایسے لوگوں سے بھی ہو سکتی ہے جسے ہم واقف نہوں
اور جو یہ نہیں جانتے کہ ہم ان کی بھلائی چاہتے ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔

نیک دلی اور الفت بھی ایک چیز نہیں ہے کیونکہ اس میں شدت حس کی
یا خواہش مضمحل نہیں ہے جو الفت کو لازم ہیں پھر چونکہ الفت موانعت پر دلالت کرتی
ہے۔ نیک دلی کا حس آن واحد میں پیدا ہو سکتا ہے مثلاً ان لوگوں کی طرف جو
کھیلوں میں ایک دوسرے پر سبقت چاہتے ہیں ہم ان کی بھلائی چاہتے ہیں
اور ان کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں مگر یہ خیال نہیں ہوتا کہ ان کو علاء مدد
دیں کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ نیک دلی آن واحد میں پیدا ہو جاتی ہے اور سطحی
توجہ سے زیادہ اس کا مفہوم نہیں ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ نیک دلی تخم دوستی کا ہے جیسے وہ خوشی جو کسی کو دیکھ
کے ہوتی ہے محبت کا تخم ہے۔ کوئی شخص عاشق نہیں ہوتا جب تک کہ پہلے اس
شخص کا حسن دیکھ کے شاد نہ ہو جس کو وہ پیار کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ
جو شخص کسی کا حسن دیکھ کے خوش ہو وہ عاشق ہے جب تک کہ اس کو اس کی
عیبت میں بھی اس سے ملنے کی تمنا نہ ہو اور یہ چاہتا ہو کہ وہ موجود اسی طرح یہ بھی غیہ ممکن
ہے کہ لوگ آپس میں دوست ہوں جب تک کہ نیک دلی سے نہ ملیں لیکن ایسا
یہ نتیجہ نہیں ہے کہ جو لوگ ایک دوسرے کے بھی خواہ ہوں تو وہ دوست

نیک دلی
اور الفت

ہوں کیونکہ ہم صرف ان لوگوں کی بھلائی چاہتے ہیں جن کی طرف ہمارا خیال نیک دلی سے ہو ہم ان کو عملی مدد دینا نہ چاہتے ہوں نہ ان کے لئے ہم کوئی معتد بہ تکلیف گوارا کریں گے۔ پس بطور استعارہ کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ نیک دلی غیر نافع دوستی ہے لیکن مرد راہیام اور موانست سے دوستی ہو سکتی ہے مگر نہ ایسی دوستی جس کی بنا نفع یا لذت پر ہو کیونکہ نیک دلی کی بنا نفع پر نہ لذت پر یہ سچ ہے کہ اگر الف پر بے سنی کوئی عنایت کی تو اس شخص کے بدلے الف ب کے ساتھ نیک دلی کا سلوک کریگا اور اسکو لازم ہے کہ ب کے ساتھ اس خدمت کی نیک دلی سے مکافات کرے یہ اسکو لازم ہے۔ لیکن اگر الف چاہتا ہے کہ ب پر کچھ بخشش کرے اس امید سے کہ اس کو کچھ فائدہ پہنچے ب کی امداد سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ب کا ہی خواہ نہیں ہے بلکہ اپنی خود بھلائی چاہتا ہے وہ فی الواقع ب کا دوست نہیں ہے مگر اس خاطر داری کی یہ خواہش ہے کہ ب سے کچھ وصول ہو۔ بالکل یہ کہہ سکتے ہیں کہ نیک دلی کا جب ظہور ہوتا ہے تو وہ موقوف ہوتی ہے۔ کسی قسم کی خوبی یا نیکی پر جب ہم کسی شخص کو شریف یا شجاع وغیرہ سمجھتے ہیں تو اس کا ظہور ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے کھیل میں ایک دوسروں پر سبقت چاہنے والوں کے باب میں کہا ہے۔

۱۔ استعارہ اسطافالس کے مفہوم کے موافق استعمال لفظ کا ہے۔ غیر حقیقی اور غیر متعین معنی کے لئے ۱۳ مترجم۔

بائشتم

یکدلی دوستی کی علامت ہے



یکدلی بھی ایک نشان دوستی کا معلوم ہوتی ہے۔ مگر جب ایسا ہو تو یکدلی محض اتفاق رائے نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایسے لوگوں میں بھی ممکن ہے جو ایک دوسرے کو جانتے بھی نہ ہوں۔ نہ ہم ایسے لوگوں کے بارے میں یہ کہتے ہیں جو کسی فیصلہ یا حکم میں کسی مضمون کے باب میں متفق ہوں مثلاً علم ہیئت میں اتفاق ہو گیا کیونکہ اتحاد رائے ان مضامین میں علامت دوستی کی نہیں ہے۔ مگر ہم ریاستوں کو متحد کہتے ہیں جب اپنے اغراض کے متعلق حکم واحد رکھتی ہوں اور ان کے مقاصد ایک ہی ہوں اور حکمت علمی مشترک ہو۔

ایسا ہی ہوتا ہے جب لوگ علمی معاملات پر اتفاق رکھتے ہوں تو کہتے ہیں کہ وہ متفق ہیں خصوصاً جبکہ وہ ایسے علمی معاملات پر اتفاق رکھتے ہوں جو اہم ہوں اور جن اہم امور کا تعلق دونوں سے ہو یا علے العموم سب سے تعلق ہو۔ مثلاً ایک ریاست متفق الرائے ہے جبکہ اس کے کل شہری یہ جاسکتے ہوں کہ محمد سے انتخابی طور سے دئے جائیں۔ یا یہ کہ لیسڈ ملن Lacedae

Mowan کے باشندوں سے اتحاد کیا جائے یا یہ کہ پٹیکس Pittacus

کو حاکم انتخاب کریں اور پٹیکس Pittacus بھی حکومت پر رضا مند ہو۔ لیکن جب دو فرقوں سے ہر ایک حاکم ہونا چاہتا ہو مثلاً ایٹو کلیس Etaxles اور پولونی سیس فینسی Polynices Phocnucee میں تو

لے یور پیڈس کے ذمہ میں یہ ایک میں ہے جس سے مطلب بالکل واضح ہو سکتا ہے ترجمہ انگریزی۔

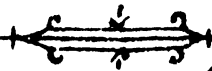
یہ اتحاد نہیں بلکہ اختلاف ہے کیونکہ اتحاد رائے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ دونوں فریق ایک ہی نظر رکھتے ہوں خواہ وہ کچھ ہی ہو بلکہ یہ مراد ہے کہ عمل درآمد میں متحد ہوں مثلاً جبکہ جم غفیر اور اعلیٰ طبقے دونوں اس خواہش میں اتفاق رکھتے ہوں کہ بہتر شہری حکومت کریں اس صورت میں سب اپنا مقصد حاصل کریں گے۔

پس اتحاد سیاسی دوستی ہے اور بلاشبہ اکثر اسی طور سے اسکو بیان کیا ہے کیونکہ اس کو زندگی کے مفاد اور اغراض سے لگاؤ ہے ایسی دوستی صرف نیک آدمیوں میں ہو سکتی ہے کیونکہ وہ لوگ بذات خود بھی متحد ہیں اور دوسروں کے تعلقات کے ساتھ بھی۔ انھوں نے گویا کہ لنگر ڈال دیا ہے حرکت نہیں کرتے کیونکہ ان کی خواہشیں دائمی (ستقل) ہیں اور مثل یوری پس Euripus جزو مد کا اس میں دخل نہیں ہے ان کی خواہشوں کے موضوع عادلانہ اور نافع

ہیں اور وہ سب ان چیزوں کی خواہش پر اتفاق رکھتے ہیں۔
 برے آدمیوں کیلئے غیر ممکن ہے کہ وہ متحد ہوں کیونکہ ان کیلئے غیر ممکن ہے کہ وہ دوست ہوں
 اگر کسی قدر کیونکہ ہر ایک چاہتا ہے کہ جملہ منافع میں دوسرے پر سبقت لیجائے اور محنت اور سرکاری خدمت سے بچنا چاہتا ہے اور جبکہ ہر شخص نا جائز نفع اٹھانا چاہتا ہے اور اپنے جائز حصہ فرائض سے بچنا چاہتا ہے اور اپنے ہمسایہ پر حریف گیری کرتا ہے اور اس کے کاموں میں حارج ہوتا ہے اگر وہ ایک دوسرے کو نگاہ میں نہ رکھیں تو ان کی جماعت فنا ہو جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان میں ہمیشہ اختلاف رہتا ہے ہر شخص اصرار کرتا ہے کہ دوسرے کو عدالت کرنا چاہئے اور خود ایسا کرنے کی خواہش نہیں کرتا۔

لے یہ ایک لفظی محاورہ ہے شاید چارسی زبان میں اسی طرح ادا کر سکتے ہیں کہ فلاں معاملہ میں دو دلوں نے نہیں

باب ہفتم معطی اور معطی الیہ کی دوستی



معلوم ہوتا ہے کہ بخشش کرنے والے ایسے لوگوں کے جو ان کی بخشش کو وصول کرتے ہیں بہتر دوست ہوتے ہیں بہ نسبت معطی الیہ کے اپنے معطی کے ساتھ اور چونکہ یہ تعجب انگیز واقعہ ہے لوگ اس کی علت کے تلاش کرنے کے ساعی ہوتے ہیں۔

معمولی توضیح اس کی یہ ہے کہ معطی قرض خواہ ہیں اور وصول کرنے والے قرضدار۔ لہذا جیسے قرضوں کے معاملے میں قرضدار خوش ہوں اگر قرضخواہ فنا ہو جائے لیکن قرضخواہ اپنے قرضداروں کی سلامتی کی فکر میں رہتے ہیں اسی طرح معطی چاہتے ہیں کہ بخشش کے وصول کرنے والے زندہ و سلامت رہیں ممکن ہے کہ انکی بخشش کا عوض کریں لیکن قرضدار قرض کے ادا کرنے کے لئے فکر مند نہیں ہوتا۔

Epicharmus

اگر قرض کریں کہ یہ توضیح درست ہے ابی خاثر

شاید یہ کہے کہ ایسا کہنا بنی نوع انسان کی کم قدری ہے لیکن انسانی ماہیت پر صادق آتا ہے کیونکہ لوگوں کا حافظہ عموماً کوتاہی کرتا ہے اور وہ بخشش حاصل کرنے کا زیادہ مشوق رکھتے ہیں بہ نسبت نعمت عطا کرنے کے۔

معلوم ہو گا کہ علت اس کی ماہیت اشیاء کی یہ ہے یہ علت نہیں ہے جس سے قرضخواہ اپنے قرضداروں کی فکر رکھتے ہیں کیونکہ قرضخواہوں کو قرضداروں کی الفت نہیں ہوتی اور اگر وہ ان کی سلامتی چاہتے ہیں تو صرف اس لئے کہ ان کا قرضہ وصول ہو جائے۔ لیکن جن لوگوں نے دوسروں کو نعمت عطا کی ہے وہ نعمت پانیوالوں

محبت کرتے ہیں اگرچہ معطلی الیہ کوئی خدمت ان کی کریں یا نہ کریں۔ یہی قانون صناعات میں بھی جاری ہے۔ ہر صنایع اپنے کام سے بہت محبت رکھتا ہے یہ نسبت اس کام کے اگر وہ غریب روح ہوتا تو اس کی ویسی الفت ہوتی۔ اور یہ واقعہ اور کہیں ایسا درست نہیں ہے جیسے شعراء میں وہ اپنے طبع زاد اشعار سے غیر معمولی محبت کرتے ہیں اور ان کے ایسے عاشق ہیں گو یادہ ان کے بچے ہیں۔

یہی ایسا ہی کچھ حالی سنہوں کا ہے انعام وصول کرنے والا انکا ساختہ پرہیزگار ہے پس ان کو اپنے پروردے سے زیادہ الفت ہوتی ہے یہ نسبت مصنوع کے جو اس کو اپنے صانع کے ساتھ ہو سبب یہ ہے کہ وجود موضوع ہے خواہش اور محبت کا ہر شخص کے ساتھ لیکن ہم زندہ ہیں اپنی فعلیت سے یعنی زندہ رہنے اور کام کرنے سے۔ پس کہہ سکتے ہیں کہ کسی کام کا کرنے والا زندہ ہے اپنی فعلیت سے لہذا وہ شایق ہے اپنے کام کا کیونکہ وہ شایق ہے وجود کا۔ محبت صانع کی اپنے موضوع کے ساتھ ایک قدرتی قانون ہے کیونکہ جو بالقوہ موجود ہے وہ اپنے کام سے بالفعل زندہ ثابت ہوتا ہے۔

یہ بھی سچ ہے کہ منعم کی نظر میں اپنے کام کا انجام دینا شریفانہ ہے پس وہ ایسے شخص سے خوش ہوتا ہے جو اس کی صنعت کے ظہور کا موقع دیتا ہے منعم الیہ کو کوئی شرافت نہیں پہنچتی بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ نفع پہنچتا ہے بذریعہ منعم کے اور نفع کمتر خوشگوار ہے بہ نسبت شرافت کے۔

پھر یہ کہ فعلیت ہے جو زمانہ موجودہ میں خوشگوار ہے آئندہ کی امید اور گزشتہ کی یاد لیکن کوئی چیز ایسی خوشگوار اور قابل محبت نہیں ہے جیسے فعلیت کی مزا اولت کیونکہ جو شخص نعمت عطا کرتا ہے اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کام مستقل ہے کیونکہ شرافت کی زندگی طولانی ہوتی ہے مگر جس کو نعمت ملتی ہے اس کا نفع سریع الزوال ہے۔ شریفانہ کاموں کی یاد خوشگوار ہے اور مفید کاموں کی کم خوشگوار ہے اگر خوشگوار ہو۔ لیکن توقع کا واقعہ بالکل اس کے خلاف ہے۔ احساس الفت کا ایک قسم کا فعل ہے لیکن وصول کرنا اس کا ایک طور کی انفعالی حالت ہے اور احساس اور مزا اولت الفت کی طبعاً فعل کی نوعیت کو لازم ہے۔

پھر یہ کہ ہم ایسی چیزوں کے زیادہ شائق ہو گئے ہیں جن پر نعمت صرف ہوئی ہو۔ جو لوگ روپیہ پیدا کرتے ہیں وہ زیادہ تر شائق ہیں روپیہ کے بہ نسبت ان لوگوں کے جنہوں نے متروکہ میں پایا ہے۔ چونکہ نعمت کے وصول کرنے میں کوئی نعمت نہیں ہے مگر نعمت کا عطا کرنا سخت کام ہے۔ منعموں کو زیادہ الفت ہوتی ہے بہ نسبت نعمت وصول کرنے والوں کے۔ یہی سبب ہے کہ مائیں زیادہ بچوں پر فدا ہوتی ہیں بہ نسبت باپوں کے کیونکہ ان کو بچوں کی پیدائش میں بڑی تکلیف ہوتی ہے اور ان کو اس کا یقین زیادہ ہے کہ وہ انھیں کے بچے ہیں۔ بس یہی حال منعموں کا ہے۔

باب ہشتم

اپنے سے زیادہ محبت کی بجائے یا کسی غیر سے

اکثر دریافت کیا جاتا ہے کہ آیا اپنی ذات سے زیادہ محبت کی بجائے یا اور کسی شخص سے۔

ہم ایسے لوگوں کو ملامت کرتے ہیں جو حد سے زیادہ اپنے شائق ہوں ملامت کے طور سے ہم کہتے ہیں کہ وہ اپنے اوپر عاشق ہیں، کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بد آدمی جس کام کو انجام دے اپنے نفع پر نظر رکھتا ہے اور زیادہ تر جتنا زیادہ بد ہو گا اسی قدر اپنی ذات سے الفت رکھتا ہو گا لہذا اس پر یہ الزام ہے کہ وہ کوئی کام نہیں کرتا جس میں ذاتی غرض مد نظر نہ ہو۔ نیک آدمی کو شرافت تحریک دیتی ہے اور جتنا خوب وہ ہے اسی قدر زیادہ قوت کے ساتھ شرافت کی تحریک قبول کرتا ہے۔ وہ اپنے دوست کی غرض کے لئے کام کرتا ہے اور اپنے ذاتی نفع کی طرف توجہ نہیں کرتا۔

واقعات زندگی سن کی ہمو توقع ہو سکتی ہے ان نظریات کے باب میں مختلف ہیں۔ کیونکہ جیسے کہا گیا ہے کہ ہم کو چاہئے کہ اپنے بہترین دوست سے سب سے زیادہ محبت کریں۔ لیکن بہترین دوست وہ ہے کہ جب وہ دوسرے کی بھلائی چاہتا ہے تو اوروں کی خاطر سے ایسا چاہتا ہے اگرچہ کسی کو اس کی خواہش کا علم بھی نہ ہو۔ لیکن یہ جملہ شرائط اور وہ سب شرطیں جو بہترین دوستی کی خصوصیت سے ہیں

ان کا بہترین تحقق انسان کو اپنی ذات کے ساتھ جو تعلق ہے اس سے ہوتا ہے کیونکہ یہ بیان ہو چکا کہ جملہ خصوصیات دوستی کے جو ایک انسان کو دوسرے کے ساتھ ہوں وہ فرع ہیں اس تعلق کی جو انسان کو اپنی ذات خاص سے ہو۔ جملہ امثال اس رشتے سے موافقت رکھتے ہیں مثلاً ”دوست ایک جان ہو سکتے ہیں“ ”دوستوں کا مال مشترک مال ہے“ ”مسادات دوستی ہے۔“ ”خیرات کھڑے شروع ہوتی ہے۔“ یہ جملہ شروط بہتر سے بہتر اپنے ذاتی تعلق میں پائے جاتے ہیں۔ ہر شخص اپنا بہترین دوست ہے لہذا اپنے آپ کو سب سے زیادہ دوست رکھتا ہے۔

یہ سوال کچھ بے جا نہیں ہے کہ ان دو جہتوں سے جو تعین سے میرا نہیں ہیں کون سی اختیار کی جائے؟ شاید یہ زیادہ مناسب ہو کہ دونوں کی تحلیل کی جائے اور یہ تحقیق کیا جائے کہ کس حد تک اور کس اعتبار سے یہ محبتیں علی الترتیب درست ہیں۔ شاید عیدق صاف ظاہر ہو جائے گا اگر ہم دونوں جہتوں میں لفظ ”حب ذات“ کے معنی تحقیق کر لیں۔ جب لوگ اس کو بطور مذمت کے استعمال کرتے ہیں تو وہ عاشقان ذات کا لقب ایسے لوگوں کو دیتے ہیں جو رو بہ عزت اور جسمانی لذت میں اپنے واجبہ حصہ سے زیادہ کے طالب ہوتے ہیں۔ یہ معروضات خواہش عموماً سب آدمیوں کے ہیں۔ یہی چیزیں ہیں جن کو لوگ سب سے اعلیٰ چیزیں قرار دیتے ہیں انھیں سے دل لگاتے ہیں اور انھیں پر تنازع ہو ا کرتے ہیں۔ پس جو نا واجب حصہ ان چیزوں کا پانے کے شائق ہیں وہ اپنی خواہشوں اور جذباتوں کو انھیں سے تسلی دیتے ہیں بالفاظ دیگر اپنے نفس کے غیر عاقل جزو کو۔ یہ ہے خصات آدمیوں کی عموماً۔ لہذا چونکہ آدمی عموماً برے ہوتے ہیں یہ اصطلاح حب ذات برے معنی میں مستعمل ہو گی۔ پس اس معنی سے جو لوگ اپنی ذات سے محبت کرتے ہیں وہ مستوجب ملامت کے ہیں اس کا ملاحظہ کرنا سہل ہے کہ لوگ لفظ حب ذات کا استعمال

لے حدیث شریف۔ حب الحیات راس الخطیات یعنی حیات کی محبت جملہ گناہوں سے بالاتر ہے ۱۲ تبرہم

ایسے لوگوں کے لئے کرتے ہیں جو اپنے حق واجب سے زیادہ روپیہ عزت اور لذت ایسی چیزوں میں اپنا حصہ قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص عدالت اعتدال یا کسی نیک کام میں سب سے زیادہ دل لگائے اور ہمیشہ اور ہر طور سے شرافت کا حصہ اپنے لئے محفوظ کرے تو کوئی اس کو الزام نہ دے کہ وہ جب ذات رکھتا ہے اور نہ کوئی اس کو ملامت کرے مگر ایسا معلوم ہو گا کہ شخص مذکور نمایاں طور سے حب ذات رکھتا ہے۔ ہر طور اپنے لئے وہ چیز قرار دیتا ہے جو اعلیٰ مفہوم سے خوب ہے اور اسکی ماہیت کے خرا علی کے لئے تسلی بخش ہے اور ہر طور اس کی مطیع ہے۔ لیکن اگر وہ اعلیٰ چیز کسی ریاست کا ہو یا کسی اور مشارکت میں جو باعتبار صحیح مفہوم کے ریاست یا مشارکت ہے پس یہی حال ہر انسان کا ہے۔ فلہذا ایسا شخص صحیح ترین مفہوم سے محب ذات ہے اور اپنی ہستی کے اعلیٰ ترین چیز کو دوست رکھتا ہے اور اس کو تسلی بخشا ہے۔ کسی شخص کو پرہیزگار یا نا پرہیزگار اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ عقل اس کی ہستی میں قوت حاکم ہے یا نہیں ہے لیکن یہ کہنا اس کے مثل ہے کہ عقل ہی انسان ہے اور جب ہم عقلاً کار پرداز ہوں تو ہم نے صحیح مفہوم سے کام کیا اور بالارادہ کام کیا۔

یہ بالکل واضح ہے کہ عقلی جز انسان کا جو ذات خود انسان ہی ہے اور وہی نیک آدمی ہے جو اپنی ذات کیلئے زیادہ سے زیادہ الفت محسوس کرتا ہے اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ نیک آدمی محب ذات ہے۔ لیکن اس معنی سے وہ محب ذات نہیں ہے جس معنی سے کہ حب ذات کی جہت سے کسی شخص کی خدمت کی جاتی ہے بلکہ اس معنی سے اختلاف ہے جس معنی سے وہ زندگی جو عقل کی تابع ہو اختلاف رکھتی ہے اس زندگی سے جو وجدان کی تابع ہو یا ایسی خواہش جو شرافت دوست ہو ایسی زندگی سے جو ذالی اغراض کو چاہتی ہو پس اگر لوگ سب سے زیادہ شرفیافہ کاموں پر دل لگائیں تو ہم سب اس کو پسند کرتے ہیں اور ستائش کرتے ہیں لیکن اگر سب لوگ نیک کاموں کی بلکہ سب سے زیادہ شریف کاموں کی انتہائی کوشش کریں پس ایسی ریاست

تمام مہمتیں پوری ہوں گی اور ہر فرد باشندہ شہر اعلیٰ ترین خوبیوں کا مالک ہوگا اس بات کو مان کے کہ نیکی ہی خیر اعلیٰ ہے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایک نیک آدمی کو چاہئے کہ محب ذات ہو اپنی ذات کو بھی نفع پہنچائے اور دوسروں کی بھی خدمت کرے۔ مگر شریانی محب ذات نہیں ہو سکتا وہ اپنے آپ کو بھی ضرر پہنچاتا ہے اور دوسروں کو بھی کیونکہ وہ ہوا و ہوس کا تابع ہے۔

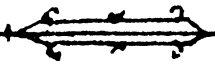
برے آدمی کے فرائض کہ اس کو کیا کرنا چاہئے اور کردار کہ اس نے کیا کیا ان دونوں باتوں میں اختلاف ہے۔ نیک آدمی وہی کرتا ہے جو اس کو کرنا چاہئے کیونکہ عقل اسی چیز کو پسند کرتی ہے جو بذات خود بہترین ہے اور نیک آدمی اپنی عقل کا تابع ہے۔

نیک آدمی پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اکثر اپنے دوستوں اور اپنے ملک کے اغراض کے موافق کام کرتا ہے اور اگر ضرورت ہو تو اپنی جان سے بھی دریغ نہیں کرتا وہ مال عزت اور جملہ خوبیاں جن کے لئے دنیا کے لوگ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں سب کچھ بخش دیتا ہے صرف شرافت کو اپنے لئے محفوظ رکھ لیتا ہے۔ وہ سب سے بڑی لذت سے ایک مدت قلیل کے لئے کامیاب ہوتا ہے یہ سب اس کے کہ ایک خفیف لذت سے مدت تک کامراں ہوتا رہے اور ایک سال شرافت کے ساتھ جینا پسند کرتا ہے نہ کہ سالہائے دراز تک مادی طور پر وہ ایک بلند مرتبہ شریفانہ کام کریگا نہ کہ چھوٹے چھوٹے بہت سے کام کرتا رہے۔ یہ صادق آتا ہے ایسے شخص پر جو دوسرے کے لئے جان دیدیتا ہے وہ سب سے بڑی شرافت اپنی ذات سے مخصوص کر لیتا ہے۔ وہ اپنی دولت خوشی سے صرف کر دے گا کہ اس کے دوست مالدار ہو جائیں کیونکہ مدد حالیکہ اس کا دوست دولت پاتا ہے وہ شرافت کا اکتساب کرتا ہے لہذا بہتر خوبی اپنے لئے قرار دیتا ہے۔

یہی حال عزت اور عہد ہائے ریاست کا ہے ان سب سے وہ اپنے دوست کے لئے دست بردار ہو جائے گا یہ دستبرداری اس کی نظر میں شریفانہ اور قابل ستائش ہے۔
کیا ایسے شخص کو نیک کہنا قرین عقل ہے جو کہ شرافت کو ہر چیز پر ترجیح دیتا ہے۔

وہ کام کرنے کا موقع بھی اپنے دوست کو دیدیتا ہے اس کے نزدیک یہ شرافت ہے کہ اپنے دوست کو کام کی طرف راغب کرے نسبت خود کام کرنے کے۔ پس جہاں کہیں وہ ستائش کا مستوجب ہے تو یہ صامت ظاہر ہے کہ وہ زیادہ وزنی حصہ شریفانہ خصلت کا اپنے لئے مقرر کرتا ہے۔ اس مفہوم سے صحیح ہے کہ وہ محب ذات ہے نہ اُس اعتبار سے جس طرح عوام اپنی ذات سے محبت کرتے ہیں۔

باب نہم



دوسرا سوال زیر بحث یہ ہے کہ آیا سعید انسان دوستوں کی ضرورت رکھتا ہے یا نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ صاحبِ قسمت اور مستقل بالذات انسان کو دوستوں کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ وہ بذاتِ خود جملہ خوبیوں کے مالک اور ان پر متصرف ہوتے ہیں چونکہ وہ مستغنی ہیں پس ان کو اور کوئی چیز درکار نہیں ہے۔ درحالیکہ دوست مثل دوسری ذات کے ہے جو ایسی چیزیں مہیا کرتا ہے جن کا مہیا کرنا ہمارے مقدور میں نہیں ہے لہذا یہ کہا گیا ہے۔

”خدا ہکو برکت دے دوستوں کی کیا حاجت ہے“، مگر یہ لغو معلوم ہوتا ہے کہ تمام اچھی چیزیں سعید کے لئے قرار دیدی جائیں۔ مگر دوست نہ قرار دیئے جائیں جو کہ تمام خارجی چیزوں میں سب سے بڑی نعمت ہے یہ زیادہ تر ایک دوست کا حصہ ہے کہ وہ نیکی کرے بہ نسبت خود وصول کرنے کے اگر بخشش نیک آدمی کا یا نیکی کا جز ہے اور اگر یہ زیادہ شریفانہ کام ہے کہ دوست کے ساتھ بھلائی کرے نہ غیروں کے ساتھ تو نیک آدمی کو ایسے شخص کی ضرورت ہوگی جس کے ساتھ نیکی کی جائے لہذا بعض اوقات یہ سوال پیدا ہوگا کہ آیا ہکو دوستوں کی ضرورت زمانہ عشرت میں زیادہ ہے یا زمانہ عسرت میں خیال یہ ہے کہ بد بخت آدمی کو ایسے کسی کی ضرورت ہے کہ اس کی کوئی خدمت کرے۔ اور نیک بخت کو ایسے شخص کی حاجت ہے جس کے ساتھ وہ بھلائی کرے۔ میرے نزدیک یہ لغو ہے کہ نیک بخت گوشہ تنہائی میں بٹھایا جائے کیونکہ کوئی شخص اس کو پسند نہ کرے گا کہ جملہ خوبیوں کا خود ہی مالک ہو۔

کیونکہ انسان مدنی وجود ہے اور دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرنے پر مائل ہے۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ نیک بخت آدمی معاشرت کے ساتھ زندگی بسر کرے کیونکہ وہ جلد طبعی خوبیوں پر فائز ہے۔ یہ واضح طور سے بہتر ہے کہ ایک شخص اپنی زندگی کے دن دوستوں اور نیک آدمیوں کے ساتھ گزارے نہ کہ غیروں کے ساتھ جو ممکن ہے کہ نیک ہوں پس نتیجہ یہ نکلا کہ سعید انسان کو دوستوں کی ضرورت ہے۔

پس پہلی رائے کے کیا معنی ہیں اور کس معنی سے وہ سچ ہے؟ کہہ سکتے ہیں کہ عام نظر یہ ہے کہ دوست وہ لوگ سمجھے جاتے جو مفید ہو سکتے ہیں۔ نیک بخت آدمی کو ایسے دوستوں کی حاجت نہوگی کیونکہ وہ خود جلد خوبیوں کا مالک ہے نہ اس کو ایسے دوستوں کی حاجت نہوگی جو اس کو لذت بخشیں یا ہوگی تو بہت ہی کم چونکہ اس کی زندگی خود ہی خوشگوار ہے اس کو عارضی لذت کی ضرورت نہوگی چونکہ اس کو ایسے دوستوں کی حاجت نہیں ہے لہذا اس کو مطلقاً دوستوں کی حاجت نہیں ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ پہلے بیان ہو چکا کہ سعادت ایک صورت فعلیت کی ہے اور یہ واضح ہے کہ فعلیت ہمیشہ پیدا ہوا کرتی ہے اور بالفعل مثل ایک ملک کے موجود نہیں ہے۔ لیکن حکم سعادت شامل ہے زندگی اور فعلیت کو اور فعلیت نیک آدمی کی نیک اور خوشگوار بذات خود ہے جو کہ اولاً بیان ہو چکا ہے۔ اگر کوئی لذت اس معنی سے ہو کہ ایک چیز خود ہماری ہے اور اگر ہم دوسروں کو اپنی ذات سے زیادہ تر سمجھ سکتے ہیں اور دوسروں کے کاموں کو بہ نسبت اپنے کاموں کے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نیک آدمیوں کے کام اگر وہ دوست ہوں اچھوں کے لئے خوشگوار ہیں کیونکہ اس میں ایسے دونوں عنصر شامل ہیں جو طبعاً خوشگوار ہیں۔ پس نیک بخت آدمی کو اس قسم کے دوستوں کی ضرورت ہے کیونکہ یہ اس کی پسند ہے کہ وہ ایسے کاموں پر غور کرے جو اچھے ہیں اور جو اسے

لے کہ سعید انسان کو دوستوں کی حاجت نہیں ہے ۱۲ مترجم
۱۵ دو عنصر ہیں (۱) ہمارے دوستوں کے کام اچھے ہیں (۲) وہ ہم سے تعلق رکھتے ہیں چونکہ ہمارا دوست قبول
اصطلاحاً ایس ہمارے دوسری ذات ہے ۱۲ مترجم۔

تعلق رکھتے ہیں اس لئے کہ نیک آدمی کے کام جو اس کا دوست ہے اسی وصف کے ہیں۔

پھر یہ فرض کیا گیا ہے سید کی زندگی خوشگوار ہونا چاہئے۔ زندگی دشوار ہے اگر تنہائی میں بسر ہو۔ کیونکہ انسان کے لئے مشکل ہے کہ وہ آسانی سے ایک دائمی فعلیت کو بذات خود قائم رکھے لیکن دوسروں کے ساتھ رہ کے اور ان کی نسبت سے مقابلہ آسان ہے۔

فعلیت نسبت دوسروں کے زیادہ تراستمراری ہوگی اور خوشگوار بذات نیک بخت آدمی کی صورت میں ایسی ہی ہونا چاہئے۔ کیونکہ نیک برائے نیک خوش ہوتا ہے نیک کاموں سے اور برنجیدہ ہوتا ہے برے کاموں سے۔ جس طرح ایک موسیقی داں اچھے گانے سے خوش ہوتا ہے اور برے سے بد نما ہوتا ہے نیکی میں ایک قسم کی محارت بھی ہے جو عمدہ معاشرت میں رہنے سے حاصل ہو سکتی ہے جیسے تھیوگنیس (Theognis) نے کہا ہے۔

لیکن اگر ہم ماہیت اشیا کو دقیق نظر سے ملاحظہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ نیک آدمی کے لئے نیک دوست طبعاً مطلوب ہے۔ کیونکہ جو چیز طبعاً اچھی ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے وہ نیک آدمی کے لئے بذات خود اچھی اور خوشگوار ہے۔ چونکہ زندگی ادنیٰ جانوروں میں قوت احساس سے پہچانی جاتی ہے۔ انسانوں میں قوت احساس یا عقل سے پہچانی جاتی ہے مگر قوت صرف فعلیت کے تواسے ہے۔ مینر ہوتی ہے۔ فعلیت ہی پر قوت اصلاً موقوف ہے اس سے معلوم ہوا کہ زندگی اصلاً احساس یا عقل ہی پر منحصر ہے۔

اصلی ماہیت
زندگی کی

زندگی ایک ایسی چیز ہے جو بذات خود اچھی اور خوشگوار ہے کیونکہ یہ ایک تعین رکھتی ہے۔ جس کی ماہیت میں نیکی ہے لیکن جو چیز طبعاً اچھی ہے وہ نیک آدمی کے لئے بھی اچھی ہے۔ چونکہ حیات ایک طبعی نیکی ہے اسی لئے ہر شخص کے لئے خوشگوار ہے۔ لیکن زندگی کو خوشگوار کہتے ہیں ہم کو بد یا خراب زندگی کو لینا چاہئے یا وہ زندگی جو رنج سے آلودہ ہو کیونکہ ایسی زندگی غیر محدود متعین ہے کیونکہ اس کی حالتیں ایسی ہی ہیں۔ مگر ہم رنج کے مضمون کی توضیح اس کے بعد کریں گے۔ حیات بذات خود

اچھی اور خوشگوار ہے یہ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ اس کے خواستگار ہیں خصوصاً نیک اور صاحب قسمت کیونکہ ایسے لوگوں کے لئے زندگی بہت مطلوب ہے کیونکہ انہی کی زندگی بہت طالع ور ہے۔ جو شخص دیکھتا ہے اس کو یہ بھی ادراک ہے کہ وہ دیکھتا ہے اور جانتا ہے اس کو یہ ادراک ہے کہ وہ جانتا ہے اور جو چلتا ہے اس کو یہ ادراک ہے کہ وہ چلتا ہے اور اسی طرح تمام فعلیتوں میں کوئی چیز ہم میں ہے جو ادراک کرتی ہے کہ ہم فعلیت کو کام میں لاتے ہیں اور اگر ایسا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم کو ادراک ہے کہ ہم ادراک کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم سمجھتے ہیں مگر ادراک کرنا یا سمجھنا کہ ہم ادراک کرتے ہیں یا سمجھتے ہیں یہ ادراک کرنا یا سمجھنا کہ ہم موجود ہیں کیونکہ وجود کی ماہیت حسب بیان گذشتہ ادراک کرنے یا سمجھنے میں ہے۔ لیکن ادراک یا احساس زندگی کا بذات خود ایک لذت ہے کیونکہ زندگی طبعاً ایک خوبی ہے اور اپنی ذات میں خوبی کے موجود ہونے کا ادراک ایک لذت ہے۔ زندگی خواہش کی معروض ہے اور کسی کے لئے ایسی مطلوب نہیں ہے جیسے نیکوں کے لئے کیونکہ ان کے لئے وجود اچھا اور خوشگوار ہے اس لئے کہ وہ اپنے شعور میں اس چیز کی لذت پاتے ہیں جو بذاتہ خوب ہے۔ لیکن نیک آدمی کو اپنے دوست کے ساتھ وہی نسبت ہے جو اس کو اپنی ذات کے ساتھ ہے۔ کیونکہ دوست اس کی دوسری ذات ہے جو کہ شخص اپنے وجود کا آرزو مند ہے اسی طرح وہ اپنے دوست کے وجود کا بھی آرزو مند ہے۔ لیکن آرزو مند ہی وجود کی حسب بیان گذشتہ اپنی نیکی کے احساس میں ہے ایسا احساس بذات خود خوشگوار ہے۔ پس ہم اپنے دوست کے وجود کا بھی شعور جانتے ہیں اور یہ ہم کو اس کے ساتھ زندگی بسر کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ معاشرت اور مکالمہ اور فکر کرنے سے۔ کیونکہ معلوم ہو گا کہ آدمیوں کے ایک ساتھ رہنے سے یہی مراد ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے جیسے جانوروں کا ایک ہی مقام میں چار کھانا۔

پس نیک بخت آدمی ہستی کو بذات خود مطلوب پاتا ہے کیونکہ وہ طبعاً اچھی اور خوشگوار ہے اور جو نہ دوست کی ہستی بھی تقریباً ویسی ہی ہے جیسی اپنی

ہستی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ دست ایک شے مطلوب ہے لیکن جو چیز مطلوب ہے
 چاہیے کہ انسان اس کو حاصل کرے اور اگر اس نے نہیں حاصل کی تو اس حد تک وہ
 ناقص ہے پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر کسی کو سعید ہونا ہے تو اس کو نیک دوستوں
 کی ضرورت ہے۔

باب دوم دوستوں کی مناسب تعداد



کیا ہمارا یہ فرض ہے کہ حتی الامکان جتنے دوست ممکن ہوں پیدا کر لیں؟
یاد دوستی کا کبھی پینہ وہی حال ہے جیسے ہمارا نوازی کا حال ہے جس کے بارے
میں کیا خوب کہا گیا ہے۔

دو جمع کو بہت سے دوست نہ دو بلکہ بالکل ہی نہ دو۔

یعنی نہ یہ مناسب ہے کہ کوئی دوست نہو نہ یہ کہ بہت سے دوست ہوں؟
دوستوں کے باب میں جبکی دوستی ہم بضرورت کرتے ہیں یہ ضابطہ بہت
مناسب ہے چونکہ یہ وقت طلب ہے کہ بہت سے لوگوں کا حتی خدمت ادا
کیا جائے۔ طولانی زندگی بھی اس کام کے لئے کافی نہوگی۔ ایک کثیر التعداد ایسے
دوستوں کا ہونا جو ایک شخص کی حیات کے لئے کافی ہوں فضول ہے بلکہ
شریفانہ طرز حیات کے لئے مضر ہے لہذا ان کی ضرورت نہیں ہے۔

ان لوگوں میں سے جن کو ہم دوست بناتے ہیں چونکہ وہ خوشگوار ہیں اور ہم
کو مرغوب ہیں چند کافی ہیں جیسے کھانے میں معمولی سی شیرینی کافی ہے۔

اگر ہم نیک دوستوں کی حالت پر نظر کریں تو یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کیا انہی
اس قدر تعداد ہو جتنی کہ ممکن ہو یا دوستی کے دائرہ کی کوئی حد ہے جیسے ریاست
کے حلقے کی حد ہوتی ہے؟ کیونکہ دس آدمی ایک ریاست کے لئے کافی نہیں
ہیں اور اگر مردم شماری لاکھ تک پہنچے تو یہ ریاست نہ رہے گی کہہ سکتے ہیں کہ
تعداد شہریوں کی محدود نہیں ہے بلکہ ایک خاص تعداد کے اندر رہنا چاہئے۔ اس طرح

دوستوں کی بھی ایک حد محدود ہے یہ تعداد زیادہ سے زیادہ اتنی ہونا چاہئے جن کے ساتھ کوئی شخص زندگی بسر کر سکتا ہے۔ کیونکہ اجتماع ہی کو ہم نے خاص صفت دوستی کی قرار دیا ہے اور اس کا ملاحظہ سہل ہے کہ کوئی شخص متعدد اشخاص کے ساتھ زندگی نہیں بسر کر سکتا کہ وہ اپنے متعدد اجزائیں تقسیم کرے۔

پھر کہ کسی شخص کے دوست خود بھی ایک دوسرے کے دوست ہوں گے کہ یہ لوگ ایک ساتھ زندگی بسر کریں اور یہ صورت معتد بہ اشخاص میں موجود ہونا دشوار ہے کہ ایک شخص اتنے لوگوں کے ساتھ ان کی شادی وغیرہ میں عہدگی سے ہمدردی کر سکے کیونکہ ممکن ہے کہ وقت واحد میں کسی کی شادی میں شرکت کی ضرورت ہے۔ اور اسی وقت دوسرے کے ساتھ غم میں شرکت کرنا ہو۔

پس یہ مناسب ہے کہ اس کی کوشش نہ کرے کہ حتی الامکان کثیر تعداد دوستوں کی ہم پہنچے بلکہ صرف اس قدر جو اجتماعی حیات کے لئے کافی ہوں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ متعدد اشخاص کا دوست صادق ہو سکے۔ لہذا یہ غیر ممکن ہے کہ چند شخصوں سے عشق ہو۔ کیونکہ عشق کے معنی دوستی میں مبالغہ کے ہیں اور یہ غیر ممکن ہے کہ ایسا مبالغہ سوا ایک شخص کے چند کے ساتھ ممکن ہو۔ اسی طرح پر یہ بھی غیر ممکن ہے کہ چند اشخاص سے زیادہ کے ساتھ جان نثارانہ دوستی ہو سکے ہم یہ نہیں پاتے کہ لوگ متعدد دوست رکھتے ہوں جن کے ساتھ ایسی موانست ہو جیسی جوڑی داروں کے ساتھ ہوتی ہے۔ جن دوستیوں کا تواریخ میں مذکور ہے ان میں بھی دو شخصوں کی دوستی کا مذکور ہے۔

جو لوگ ایک مجمع دوستوں کا رکھتے ہیں اور شخص کے لئے ان کا آغوش کشادہ ہے بظاہر وہ کسی کے دوست نہیں ہوتے الا اس معنی سے جیسے ایک شہر کے باشندے ایک دوسرے کے دوست ہوتے ہیں اگر ایک مجمع دوستوں کا رکھتے ہوں تو ہم ایسے لوگوں کو خوش خلق کہتے ہیں۔

یہ جیسے دوستی ایکس (Achilles) اور پیٹرکلس کی (Patroclus) یا دوستی دیمون (Damon) اور پیٹھنئس کی (Pythias)

گو کہ مثل ایک شہر کے باشندوں کے لئے ممکن ہے کہ ایک شخص متعدد اشخاص کا دوست ہو اور خوش خلق بھی ہو لیکن حقیقی نیکی رکھنا ہو اور دوستی کے لائق ہو اور لوگ اپنے خاطر خواہ اس کے دوست ہوئے ہوں۔ ہم کو اس بات پر قناعت کرنا چاہئے کہ ہم کو چند ہی شخص ایسے مل جائیں۔

بابِ یازم

آیا دوستوں کی ضرورت ایامِ فراغِ بالی میں ہے

یا عسرت میں

اب یہ سوال رہ گیا ہے کہ فراغِ بالی کے زمانہ میں یا عسرت میں دوستوں کی زیادہ ضرورت ہے ہم کو دونوں وقتوں میں دوستوں کی ضرورت ہے عسرت میں تو ہم کو ان کی مدد کی ضرورت ہے اور فراغِ بالی میں اس لئے کہ ان کے ساتھ معاشرت رکھیں اور ان سے نیکی کریں کیونکہ یہ تسلیم کر لیا ہے کہ یہ جاری خواہش ہے کہ ان کے ساتھ نیکی کریں۔

پس دوستی کی زیادہ ضرورت ہے بدبختی کے زمانہ میں لہذا بدبختی کے زمانہ میں ہم کو دوستوں کی مدد کی ضرورت ہے۔ لیکن فراغِ بالی کے زمانہ میں شرافت زیادہ ہے۔ لہذا کامرانی کے زمانہ میں ہم نیک آدمیوں کے خواہاں رہتے ہیں اس لئے کہ خواہش ہوتی ہے کہ ان کی خدمت کریں اور ان کے ساتھ معاشرت رکھیں۔ کیونکہ صرف دوستوں کی موجودگی خوشگوار ہے۔ بدبختی کے زمانہ میں بھی کیونکہ دوستوں کی ہمدردی سے رنج میں تخفیف ہو جاتی ہے۔ اس میں شک ہو سکتا ہے کہ آیا وہ کچھ حصہ اس بوجھ کا جو ہم پر ہے گویا کہ اپنے اوپر لے لیتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا ہے کہ معاشرت ان کے موجود ہونے کی اور خیال ان کی ہمدردی کا اس رنج کو کم کر دیتا ہے۔

لے دوست ان بانگہ کہ گیر دست و دست تو در پریشاں حالی و در ماندگی (سعدی)

جو ہمک محسوس ہوتا ہے۔

اس بحث کی ضرورت نہیں کہ تحقیق کا سبب یہ ہے یا کچھ اور یہ صاف ظاہر ہے کہ بہر طور واقعہ وہی ہے جس کو ہم بیان کرتے ہیں مگر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستوں کی موجودگی کچھ تو باعث تسلی کا ہوتی ہے کچھ رنج کا صرف دوستوں کا دیدار ہی باعث مسرت ہوتا ہے خصوصاً صاحب کوئی مصیبت میں ہو اور تکلیف میں کچھ ڈھارس ملتی ہے۔ کیونکہ دیدار اور آواز دوست کی ہماری تسلی کا موجب ہوتے ہیں اگر وہ دوست صاحب شعور ہو کیونکہ وہ ہماری سیرت سے واقف ہے اور ہمارے رنج و راحت کے ذریعوں کو جانتا ہے۔ بجانب دیگر یہ معلوم کر کے رنج ہوتا ہے کہ کسی کو ہماری بدبختی سے رنج پہنچتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ اس کی ذات سے دوستوں کو رنج نہ پہنچے۔ جو لوگ طبیعت کے شجاع ہیں وہ اس سے بچتے ہیں کہ ان کے دوست ان کے درمیں شریک ہوں اور ایسا شخص سوا اس کے کہ وہ غیر معمولی طور سے رنج سے بے پروا ہو وہ اس رنج کو برداشت نہیں کر سکتا جو اس کے سبب سے دوستوں کو ہوا اور نہ وہ ایسے لوگوں کے ساتھ بسر کر سکتا ہے جن کی ہمدردی نوحہ و زاری کی صورت اختیار کرتی ہے۔ کیونکہ وہ خود نوحہ و زاری میں مشغول ہونے کا شائق نہیں ہے۔ صرف ضعیفہ عورتیں اور زنانہ مزاج کے لوگ ایسے لوگوں سے خوش ہوتے ہیں جو اپنی ہمدردی شور و فغاں سے ظاہر کرتے ہیں اور وہی لوگ ایسوں سے محبت رکھتے ہیں اور غم میں اپنا دوست اور ہمدرد خیال کرتے ہیں لیکن ہکو چاہیے کہ ہم ایسے لوگوں کی تقلید کریں جن کو ہم اپنے سے بہتر جانتے ہوں۔

دوستوں کی موجودگی خوشوقتی کے زمانہ میں ایک خوشگوار وسیلہ اوقات کے بسر کرنے کا ہے۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ دوست ہماری نعمتوں سے خوش ہوتے ہیں پس یہ ہمارا فرض ہو گا کہ دوستوں کو اپنی نعمت میں شریک ہونے کے لئے آمادگی سے دعوت دیں کیونکہ بخشش کا عطا کرنا شرافت ہے لیکن بد حالی میں اگر بلائیں تو تاخیر کریں کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ دوستوں کو اپنی مصیبت میں حتی الامکان بہت ہی کم شریک کریں اسی سے یہ مقولہ مشہور ہے

”یہ کافی ہے کہ میں خود بد سجت ہوں“

لیکن وہ وقت جبکہ ہم اپنی طرف ان کے بلانے پر آمادہ ہوں وہ وقت ہے جبکہ غالباً ٹھوڑی سی جسمانی تکلیف اٹھا کے ان کو موقع ملے کہ وہ ہماری بہت کچھ خدمت کر سکیں۔

دوسری جانب میں سمجھتا ہوں کہ ہکو مناسب ہے کہ اپنے دوستوں کے پاس جائیں جب وہ مصیبت میں مبتلا ہوں اگرچہ وہ ہکو نہ بلائیں اور جانے کی وجہ یہ ہو کہ دوستوں کا یہ کام ہے کہ دوست کے ساتھ نیکی کی جائے خصوصاً ایسے دوستوں کی جنکو حاجت ہو اور ان کو کوئی استحقاق نہ ہو کیونکہ یہ طریقہ شریفانہ اور خوشگوار ہے دونوں کے لئے یہ بھی مناسب ہے کہ ان کی مدد میں سبقت کریں تاکہ ہکو مسرت ہو کیونکہ یہ بھی تو ایک خدمت ہے جس کو دوست بجالانے میں لیکن خود مسرت حاصل کرنے میں سبقت نہ کریں کیونکہ بخشش حاصل کرنے میں سبقت کرنا کوئی شرافت نہیں ہے۔ پھر بھی لازم ہے کہ اپنے کو درشت خوئی سے بچائیں کیونکہ خدمات کے مسترد کرنے میں بعض اوقات ایسا ہوتا ہے۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستوں کی موجودگی کلیتہً مطلوب ہوتی ہے۔ لوگوں کو جو ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں باہدگر ملاقات سے بڑھ کے کوئی چیز قابلِ خیر مقدم نہیں ہے۔

باب دوازم

میل جول دوستی یا عشق کے لئے اصل امر ہے۔



اس میل جول پر کسی چیز کو ترجیح نہیں دیتے کیونکہ اسی پر نہ کسی اور چیز پر ہستی اور پیدائش ان کے عشق کی موقوف ہے۔ کیا ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ کوئی اور چیز ایسی نہیں ہے جس کے دوست آرزو مند ہوں جیسے آپس کا میل ملاپ۔ کیونکہ دوستی کی اصل معاشرت ہے۔

ہر شخص کو دوست سے ویسا ہی تعلق ہے جیسا اس کو اپنی ذات خاص سے ہے مگر اپنی ہستی کا احساس مطلوب ہے اسی طرح احساس دوست کی ہستی کا۔ دوستوں کی فعلیت کا محقق بھی ایک دوسرے کے ساتھ رہنے سے ہوتا ہے پس یہی امر مقول ہے کہ ان کو مل جل کے رہنا مطلوب ہو۔

لوگ ہستی کی ماہیت خواہ کچھ ہی سمجھتے ہوں زندگی کی آرزو سے ان کی کوئی غرض کیوں نہ ہو۔ مگر اصل غرض یہ ہے کہ دوستوں کے ساتھ زندگی بسر ہو۔ اسی لئے کچھ ایک ساتھ شراب پیتے ہیں بعض جو اچھلنے میں ساتھ دیتے ہیں بعض ورزشی اشغال میں یا شکار میں یا فلسفہ میں۔ ہر طبقہ بہ نسبت دوسرے اشغال کے اپنے دن اسی شغل میں بسر کرتا ہے جس کی طرف اس کی توجہ ہے۔ کیونکہ جیسی ان کی خواہش ہے کہ دوستوں کے ساتھ زندگی بسر کریں وہ ایسے ہی کام کرتے ہیں اور ایسی چیزوں میں شریک ہوتے ہیں جس میں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ دوست ان کے شریک ہیں۔

پس دوستی بڑا دیوں کی بد ثابت ہوتی ہے چونکہ وہ مستقل مزاج نہیں ہیں وہ برائیوں ہی میں شرکت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی ممانعت کے عمل سے

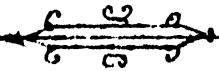
بدھو جاتے ہیں۔ لیکن دوستی نیکوں کی نیک ہے جبکہ اس کا میل ملاپ بڑھتا ہے
زندگی بھی ترقی کرتی ہے اور اپنی فعلیت کی مزا و لذت سے ان کا اخلاق بلند مرتبہ
پر پہنچتا ہے اور ایک دوسرے کی اصلاح کرتا رہتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص اپنی وضع دوسرے
کی سیرت کے خوشگوار آثار کے ساتھ مماثل کرتا ہے اسی سے یہ مقولہ لے۔

دو نیکوں سے نیک زندگی بسر کرنا سیکھو۔
دوستی یا عشق کا اس قدر بیان کافی سمجھو اب ہم لذت پر بحث کریں گے۔

مقالہ نم

باب اول

لذت



اب طبعاً لازم آتا ہے کہ لذت سے بحث کی جائے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ لذت میں اور ہماری انسانی ماہیت میں اعلیٰ درجہ کی موانست ہے اور اسی سبب سے چاہئے کہ نوجوانوں کے تعلیم کی کشتی لذت اور الم کے سکان سے جاری کی جائے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نیک سیرت کی ساخت میں مسرت اور ناپسندیدہ کے صحیح طور سے احساس کرنے سے زیادہ کوئی مہتمم بالشان غصہ نہیں ہے۔ کیونکہ لذت اور الم زندگی کے ساتھ ہی موجود رہتے ہیں اور نیکی اور زندگی کی سعادت کے ترقی دینے میں ان کا قوسی اثر ہے کیونکہ جو چیز خوشگوار ہے اس کو ہم پسند کرتے ہیں اور جو چیز ناخوش ہے اس سے احتراز کرتے ہیں۔

ان سوالات کی اہمیت پر غور کر کے واضح ہوتا ہے کہ ہمارا فرض ہے کہ ان کو فرو گذاشت نہ کریں خصم صا اس لئے کہ اس باب میں بہت کچھ تنازع ہے۔ کیونکہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ خیر لذت ہے دوسرے اس کے برعکس کہتے ہیں کہ لذت

لہ اس مقالہ میں ارسطو طالیس نے خیر کو خیر اعلیٰ کے لئے استعمال کیا ہے جس کو لاطینی میں سم بونم (Summum bonum) کہتے ہیں جس کا معنی کل خیر کے ہیں۔

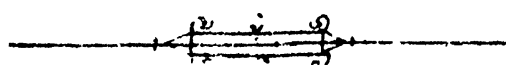
کوئی سب سے بڑی چیز ہے خواہ امکاناً اس کا تعین ہو گیا ہے کہ نیکی درحقیقت ایسی ہی ہے خواہ انسانی حیات کے اغراض پر نظر کر کے ان کو بہتر معلوم ہو کہ لذت کو شہان کریں اگرچہ ایسا نہ ہو اس امر کو محسوس کر کے کہ انسان عموماً لذت کی جانب مائل ہیں اور اپنی لذتوں کے بندے ہیں اور یہ فرض ہے کہ ان کو خلاف راہ دکھائیں اس طور سے وہ اعتدال پر یا مناسب حالت پر پہنچ جائیں گے۔

مگر میں اس خیال کی جرأت کرتا ہوں کہ یہ بیان اس حالت کا درست نہیں ہے کیونکہ معاملات وجدان اور افعال میں نظریات کچھ ایسے قابل اعتماد نہیں ہیں جیسے واقعات جب نظریات واقعات کے ساتھ موافق نہیں ہوتے تو بیکار ہو جاتے ہیں بلکہ حقیقت ان کی شکست میں مضمحل ہوتی ہے کیونکہ اگر کوئی شخص لذت کی کوشش کرتا اور پھر وقتاً فوقتاً لذت کو اپنا مقصد قرار دیتا ہے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ لذت کی طرف مائل ہے اور یہ اس کی عین مطلوب ہے کیونکہ تمام آدمیوں کی قوت سے خارج ہے کہ وہ ایسے اقیانوسات کریں۔ یہ معلوم ہے کہ سچے نظریات بہت ہی مفید ہیں نہ صرف ذریعہ علم کی حیثیت سے بلکہ وہ زندگی میں رہنما کام کرتی ہیں چونکہ وہ واقعات کے ساتھ انتظم ہیں تو ان پر اعتقاد ہوتا ہے اور جب اعتقاد ہوتا ہے تو لوگوں کو ان سے جرأت ہوتی ہے یعنی ان لوگوں کو جو ان کو سمجھتے ہیں کہ وہ زندگی کے نظام کو اپنے مطابق کر کے درست کر دیں گے۔

یہ خیالات جس قدر بیان ہوئے کافی ہیں اب ہم کو چاہئے کہ لذت کے مختلف مسائل پر نظر کریں۔

باب دوم

نظریہ یوڈوکس (Eudoxus) لذت خیر ہے



یوڈوکس (Eudoxus) نے یہ مان لیا کہ لذت خیر ہے کیونکہ اس نے یہ دیکھا کہ جلد ذوی العقل اور غیر ذوی العقل لذت کو اپنا مقصد قرار دیتے ہیں۔ وہ یہ حجت لایا کہ سب مورخوں میں جو چیز مطلوب ہو وہ خیر ہے اور جو سب سے زیادہ مطلوب ہو وہ اعلیٰ خیر ہے لہذا یہ واقعہ کہ سب چیزیں ایک ہی چیز کی طرف گھنچتی ہیں دلالت کرتا ہے کہ وہ چیز سب کے لئے بہترین ہے کیونکہ ہر شے دریافت کر لیتی ہے اس چیز کو جو اس کی ذات کے لئے خیر ہے اسی طرح جیسے دریافت کر لیتی ہے غذا کو لیکن وہ شے جو سب کے لئے خیر ہے اور سب کی مقصود ہے خیر اعلیٰ ہے۔

حکیم موصوف کے نظریات کو تسلیم کر لیا تھا نہ اس لئے کہ وہ نظریات بالذات قیمتی ہیں بلکہ اس حکیم کی اخلاقی سیرت اکی عمدگی کی جہت سے۔ کیونکہ اس کے اعتدال کو ایک عمدہ مثال مانتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے یہ رائیں اس لئے نہیں پیش کی تھیں کہ وہ خود لذت پر فدا تھا بلکہ اس کے نزدیک حقیقت یہی تھی جو اس نے بیان کی۔ اس نے یہ بھی مانا کہ حقیقت اس کی توضیح کے ساتھ لذت کے مقابل پر غور کرنے سے بھی نتیجہ ہوتی ہے کیونکہ جب الم ایسی چیز ہے جس سے ہر شخص کو بچنا چاہئے پس اسی طرح اس کا مقابل لذت وہ چیز ہے جس کی ہر شخص کو خواہش ہونا چاہئے۔ اس نے اس طرح احتجاج کیا کہ وہ شے اعلیٰ درجہ کی مطلوب ہے۔ جب ہم اس کو کسی دور کے سبب کے لئے یا کسی دور کے محرک کے باعث سے نہ طلب کرتے ہوں اور یہ صورت لذت کے لئے مسلم ہے کیونکہ اگر کوئی شخص

خوش ہو تو پھر کوئی کچھ اور نہیں پوچھتا کہ اس کے خوش ہونے کا محرک کیا ہے ؟
اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ لذت بذات خود مطلوب ہے اور اس کے ماورا
کو لذت کا اضافہ کسی اور خوبی کے ساتھ مثلاً عادلانہ اور معتدلانہ سیرت کے
ساتھ اس کی مطلوبیت کو اور ترقی دیتا ہے اور یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر
خوبی پر کسی اور چیز سے اضافہ ہو تو وہ چیز بھی بذات خود خوب ہوگی ۔

اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ لذت خوب ہے مگر یہ نہیں ثابت
ہو سکتا کہ ان اعلیٰ مفہوم سے خوب ہے بہ نسبت کسی اور چیز کے ۔ کیونکہ کوئی خوبی جب کسی
اور خوبی سے مرکب ہو جاتی ہے تو وہ زیادہ تر مطلوب ہوتی ہے بہ نسبت
اس کے کہ وہ شے تنہا ہو ۔ ٹھیک ایسی ہی دلیل ہے افلاطون نے اس بات
کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے ۔ وہ کہتا ہے
کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے کیونکہ خوشگوار زندگی کے ساتھ اگر بھیرت بھی شریک ہو
تو وہ زیادہ مطلوب ہے بہ نسبت تنہا لذت کے ۔ پس جبکہ مرکب بہتر ہوا تو پھر
لذت خیر اعلیٰ نہ ٹھہری ۔ کیونکہ خیر اعلیٰ کی مطلوبیت کسی چیز سے زیادہ نہیں ہو سکتی ۔
مگر یہ واضح ہے کہ اگر لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے تو کوئی اور چیز بھی نہیں ہو سکتی
جس کی مطلوبیت کسی اور خوبی کے اضافہ سے زیادہ ہو جائے ۔ پس وہ کیا چیز
ہے جو ایسے اضافہ کو قبول نہیں کرتی لیکن اسی حال میں ہمارے بہرہ یاب ہونے کو
قبول کرتی ہے ؟ ۔ کیونکہ ایسی ہی خوبی کو ہم تلاش کرتے ہیں ۔

جو لوگ یہ احتجاج کرتے ہیں کہ وہ چیز جو ہر شے کا مقصود ہے کوئی خوبی
نہیں ہے ان کا قول لغو ہے ۔ کیونکہ ہم جمہوری رائے کو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ حق
ہے اور وہ رائے جس سے ہمارا اعتماد جمہوری رائے سے پلٹ جائے مشکل ہوگی
اگر اور کوئی رائے پیش کی جائے جو اس سے زیادہ قابل اعتماد ہو ۔ اگر صرف
خیر مائل ہستیاں جو لذت کی شائق ہیں تو جو کچھ وہ کہتا ہے اس کے وہ معنی ہوں گے
اور اگر مائل ہستیاں بھی اس کی شائق ہیں تو کیونکر ایسا ہو سکتا ہے ؟ گمان غالب
یہ ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جانوروں میں بھی کوئی فطری اصول ہے جو ان مخلوقات
سے بالاتر ہے اور جس کا مقصد ان کی بہبود کے لئے مناسب ہے ۔

اجتہاد غلات
اس کے لذت
نہ ہے۔

نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس استدلال کا کیا جواب دیتے ہیں جو لذت کے مقابل سے اخذ کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر الم شر ہے تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ لذت غیر ہے کیونکہ یہی نہیں ہے کہ ایک شر دوسرے شر کے مقابل ہو بلکہ دونوں اس چیز کے مقابل ہیں جو نہ یہ ہے نہ وہ ہے (نہ غیر ہے نہ شر ہے) بلکہ ایک درمیانی حالت ہے۔ یہ قول قویج ہے لیکن لذت اور الم پر صادق نہیں آتا۔ کیونکہ اگر لذت و الم دونوں شر ہوں تو یہ فرض ہوتا کہ دونوں سے اجتناب کیا جائے اور اگر کوئی شر نہیں ہے تو فرض ہوتا کہ کسی سے اجتناب کریں یا ایک سے زیادہ اجتناب کریں نسبت دوسرے کے در اسحاقیکہ فی الواقع کہ لوگ ایک کو شر سمجھتے اس سے احتراز کرتے ہیں اور دوسرے کو غیر سمجھتے اس کو طلب کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ لذت و الم دونوں مقابل ہیں جیسے خیر و شر۔

نہ یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر لذت کوئی عفت نہیں ہے تو یہ غیر بھی نہیں ہے۔ کیونکہ نیکی کی فعلیتیں صفات نہیں ہیں نہ سعادت ہے۔ یہ بھی احتجاج کیا گیا کہ خیر شے معین ہے مگر لذت غیر معین ہے کیونکہ یہ درجوں کو قبول کرتی ہے۔

اگر لذت اس رائے کی یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ لوگوں کو زیادہ درجے کی خوشی ہو یا کمتر درجے کی خوشی ہو تو یہی حال عدالت کا بھی ہے اور دوسری نیکیوں بھی۔ کیونکہ اس مقام پر یہ ظاہر ہے کہ ہم کیا کرتے ہیں کہ لوگوں میں بعض نیکیاں زیادہ درجے کی رکھتے ہیں یا کمتر درجے کی بعض لوگ عادل اور شجاع ہیں زیادہ درجے یا کم درجے کے نسبت دوسروں کے اور ممکن ہے کہ عمل کیا جائے زیادہ درجے یا کمتر درجے کی عدالت یا عفت ہے۔

اگر عفت کے یہ معنی ہوں کہ تعین لذت میں موجود ہے تو یہ میرے نزدیک سچی توضیح یہ فرض کر کے کہ بعض لذتیں مرکب ہیں اور بعض بسیط ہیں۔

۱۔ مسئلہ ترکیب اور باطنت لذت میں اسطو تاج۔ بے افلاخون کا کہ صرف بسیط لذتیں مہم تعین کی صفت رکھتی ہیں نہ کہ مرکب لذتیں ۱۲ اشاع۔

صحت متعین ہے مگر اس کے درجے ہو سکتے ہیں اور یہی لذت کا حال کیوں نہ ہو۔ کیا صحت یکساں اسلوب یا تناسب غاصر کا کل اشخاص میں نہیں ہے نہ ایک ہی شخص میں یکساں رہتا ہے یہ ایک مدد خاص تک بسط کو قبول کرتی ہے اور اس کے مختلف درجے ہوتے ہیں اور ہر درجے میں صحت باقی رہتی ہے۔ پس یہی کوئی بات لذت میں بھی ہے۔

لذت کے مخالف نیکی کو کامل یا تمام سمجھتے ہیں اور عمل حرکت یا پیدائش کا ناقابل یا ناقص خیال کرتے ہیں۔ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ لذت حرکت یا پیدائش ہے۔ مگر میرے نزدیک وہ غلطی پر ہیں۔ لذت ہرگز حرکت نہیں ہے۔ کیونکہ سرعت اور بطور خواص سے حرکت کے ہیں۔ یا حرکت مطلق ہو جیسے عالم کی حرکت یا اضافی۔ ان میں سے کوئی حالت بھی لذت میں موجود نہیں ہے یہ ممکن ہے کہ خوش ہو جائے یا جیسے جلدی سے غصہ آجائے مگر جلدی سے خوش ہو جانا یا باضافت یعنی بمقابلہ کسی اور شخص کے جیسے چلنا جاہ یا بڑھنا جلدی سے وغیرہ پس انتقال خوشی کی حالت میں جلد یا دیر میں ممکن ہے لیکن فعلی تجربہ لذت کا یعنی حالت خوش ہونے کی جلد نہیں ہو سکتی۔

لذت علی پیدائش
نہیں ہے

کس معنی سے لذت عمل پیدائش ہو سکتی ہے بدانتہا یہ صورت نہیں ہے کہ کوئی چیز کسی اور چیز سے پیدا ہو سکتی ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز میں منقلب ہو جائے جس سے وہ چیز پیدا ہو اور الم فنا ہے اس چیز کی جس سے لذت کی پیدائش ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الم نقص ہے فطری حالت کا اور لذت اس کی تکمیل ہے۔ لیکن یہ نقص اور یہ تکمیل بدن کے وجدان میں۔ پس اگر لذت فطری حالت کی تکمیل ہے پس وہ جزو جو مقام ہے تکمیل کا خوشی کو جو اس کے یکساں یعنی بدن لیکن یہ صورت نہیں ہے۔ پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ لذت فطری حالت کی تکمیل نہیں ہے اگرچہ سب کو لذت حاصل ہو جبکہ عمل تکمیل کا جاری ہو جو صرح کسی پر عمل جاری ہوتا ہو تو وہ الم کو محسوس کرے۔ یہ رائے لذت کے بارے میں کہ یہ عمل تکمیل ہے بظاہر کھانے اور پینے کی لذت اور الم سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ ان حالتوں میں اول ہم کو ایک نقص کا حس ہوتا ہے اور

اس سے اولاً الم پہنچتا ہے اور پھر لذت کا حس ہوتا ہے جبکہ سیری یا تکمیل ہو جاتی ہے لیکن یہ کل لذتوں کی حالت میں درست نہیں ہے مثلاً لذتیں ریاضیات کی ان میں پہلے الم نہیں ہوتا نہ لذتوں میں حواس کی خوشبو نہ بعض آوازوں سے یا مناظر سے یا یاد سے خوشگوار باتوں کی اور امیدیں۔ وہ کیا چیزیں ہیں جن کا عمل پیدا ش ہوتا ہے؟ کیونکہ ان صورتوں میں کوئی نقص نہیں محسوس ہوتا جس کی تکمیل ہو۔

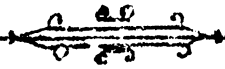
لیکن اگر مثالیں بے اخلاقی کی لذتوں کی پیش کی جائیں اور اس سے ثابت کیا جائے کہ لذت بری چیز ہے تو ہم جواب دیں گے کہ وہ درحقیقت خوشگوار نہیں ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ ایسے لوگوں کے لئے خوشگوار ہوں جو بری حالت میں ہیں تو اس سے یہ استدلال نہیں ہو سکتا کہ وہ خوشگوار ہیں الا ان لوگوں کے لئے جن کا مذکور ہوا جیسے وہ لوگ جو بیمار ہوں ان کے لئے بعض چیزیں صحت بخش یا شیریں یا تلخ ہوں تو وہ درحقیقت ایسی نہیں ہیں۔ یا بعض چیزیں سفید ہوں کیونکہ وہ ایسے لوگوں کو جن کو آتش ب چشم ہو سفید نظر آتی ہیں مگر درحقیقت سفید نہیں ہیں۔

شاید حقیقت کا بیان یہ ہے کہ لذتیں مطلوب ہیں لیکن ایسی نہیں جن کا مبدأ خلاف اخلاق ہو جیسے دولت خوشگوار ہے لیکن نہ اس طرح کہ اپنے ملک کے ساتھ دغا کر کے حاصل کی جائے یا صحت اچھی چیز ہے مگر نہ اس طرح کہ ایسی غذا کھا کے حاصل کی جائے جو سخت بدگوار ہو۔ یا اس طرح کہیں کہ لذتیں مختلف اقسام کی ہیں وہ جن کا مبدأ شریفانہ ہے وہ مختلف ہیں ایسی لذتوں سے جو خلاف عزت ہیں اور یہ غیر ممکن ہے کہ عدل کی لذت سے مستفید ہو جب تک خود عادل نہ ہو یا موسیقی کی لذت سے جب تک موسیقی داں نہ ہو و علیٰ ہذا القیاس الی غیر ہا۔ جو فرق دوست اور خوشامدی میں نکالا گیا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ لذت کوئی اچھی چیز نہیں ہے یا یہ کہ لذتیں مختلف اقسام کی ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ مقصود دوست کا معاشرت سے نیک ہے اور معاشرت خوشامدی کی خوشگوار ہے اور در حالیکہ خوشامدی کی خدمت کی جاتی ہے بغرض دوست کی تعریف کی جاتی ہے کوئی شخص اس کو پسند نہ کرے گا کہ تمام زندگی اس کا ذہن بچوں کا سار ہے

اگرچہ وہ بچوں کی لذتوں سے بخوبی محفوظ ہوا ہو یا ایسے افعال سے لذت حاصل کرے جو بالکل شرمناک ہوں گو کہ اس کو ایسا کرنے سے کوئی دکھ نہ ہو۔ اور بھی بہت سی چیزیں ہیں جن سے دل لگانا چاہئے اگرچہ ان سے کوئی لذت نہ حاصل ہو مثلاً نظاریہ حافظہ علم اور فضائل کا التساب۔ اور اگر یہ سچ ہو کہ ان کے ساتھ ضرور لذت لگی ہوئی ہے تو کیا مضائقہ ہے کیونکہ لازم ہے کہ ہم ان کو طلب کریں اگرچہ لذت ان سے محال ہو۔ پس یہ واضح ہے کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے اور نہ یہ لذت مطلوب ہے۔ اور بعض لذتیں ایسی ہیں جو بالذات مطلوب ہیں اور ان کی قسم یا ان کا میدا اور لذتوں سے مختلف ہے۔

لذت اور الم کے بارے میں جو رائیں اختیار کی گئی ہیں بیان مذکور کو اس کے لئے ہم کافی سمجھ سکتے ہیں۔

باب سوم لذت کی ماہیت



لیکن لذت کی ماہیت یا خاصہ زیادہ تر واضح ہو جائے گا اگر ہم اپنے احتجاج کو ابتدا سے شروع کریں۔

معلوم ہوتا ہے کہ فعل بصارت کا کامل یا تمام ہے ہر وقت اس میں کوئی کمی نہیں ہے جو بعد میں پیدا ہوا اور اس کو اپنی قسم میں کامل بنا دے۔ لذت ظاہر اُماش بہ بصارت کے ہے اس اعتبار سے۔ نہ کسی وقت یہ ممکن ہے کہ ایک ایسی لذت پائی جائے جو اس کی بقا کو بڑھا کے اس کو اپنی قسم میں کامل کر دے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت حرکت نہیں ہے کیونکہ ہر حرکت ایک وقت معین چاہتی ہے اور ایک انتہا کا قصد کرتی ہے مثلاً معمار کا فن کامل یا تمام ہو گا جب وہ اپنے مقصد کو پورا کر دے یہ تمام ہے یہ اعتبار اپنے پورے وقت کے جو کہ تعمیر نے لیا یا باعتبار اس آن کے جبکہ یہ پورا ہوا لیکن وقت کے مختلف اجزاء میں مختلف اعمال یا حرکت ناکامل ہوتے ہیں یا مختلف ہوتے ہیں از روئے قسم کل سے اور مختلف اجزاء سے بھی۔ مثلاً پتھروں کا جانا مختلف ہے ستون میں الیاں بنانے سے اور دونوں مختلف ہیں کل مندر کی تعمیر اور جب مندر پورا تعمیر ہو گیا اور جو مقصد تھا اس میں کچھ باقی نہ رہا اور فرش اور گولا کانس کا بھی ناختم نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک ایک جزو ہے مندر کی تعمیر سے یہ اعمال تعمیری یا حرکت مختلف ہیں از روئے قسم اور یہ غیر ممکن ہے کسی وقت جبکہ تعمیر کا کام جاری ہو کوئی حرکت پائی جائے جو تمام اور کامل ہو اپنی قسم میں۔ اگر ایسی حرکت

پائی بھی جائے تو پائی جائے گی پورے وقت میں ۔
یہی حال چلنے کا ہے یا کوئی اور عمل ۔ کیونکہ یہاں بھی اگرچہ جملہ
نقل مکان ایک حرکت ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ ۔ نقل مکان
کی بھی مختلف قسمیں ہیں اڑنا چلنا ۔ کو دنا وغیرہ ۔ نہ صرف یہ بلکہ چلنا ۔
خود بھی ایک مختلف قسم ہے کیونکہ ابتدائے مسافت اور انتہا
یکساں نہیں ہیں پوری سیر میں اور اس کے ایک جز میں یا ایک جز میں سیر کو
اور دوسرے میں بلکہ یہ ایک ہی شے نہیں ہے کہ ایک خط پر عبور ہو یہ مختلف
ہے دوسرے خط سے ۔

حرکت کے مفہوم پر بحث صحیح صحیح ایک اور رسالہ میں کی گئی ہے حرکت
بدلتے پوری نہیں ہوتی کسی یا ہر جزو وقت میں چونکہ مبداء اور منتہا مختلف اقسام کے ہوا
کرتے ہیں بخلاف لذت کے جو کہ تمام اور کامل ہوتی ہے اپنی قسم میں کسی ایک جزو وقت
میں یا ہر جزو وقت میں ۔

پس یہ واضح ہے کہ حرکت اور لذت ایک دوسرے سے جدا ہیں اور لذت
ایسی چیز ہے ۔ جو تمام اور کامل ہے ۔

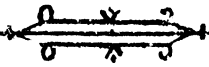
دوسری علت اس لئے کے اختیار کرنے کی یہ ہے کہ حرکت غیر ممکن ہے
الا ایک جزو وقت میں مگر لذت ایسی نہیں ہے کیونکہ لذت ان واحد کی پوری لذت ہے
بیانات مذکورہ بالا سے یہ واضح ہے کہ لذت کے بارے میں جو کہا ہے
کہ وہ ایک حرکت یا عمل پیدائش ہے یہ درست نہیں ہے ۔ کیونکہ یہ بیان ہر
چیز پر صادق نہیں آتا بلکہ صرف ان چیزوں پر صادق آتا ہے جو قابل قسمت ہوں
اجزائیں اور پوری نہوں ۔ کیونکہ عمل پیدائش ایک فعل بصر میں یا نقطہ تعلیمی میں
یا ایک اکائی میں نہیں ہے اور نہ ان میں سے کوئی چیز حرکت ہے یا عمل پیدائش
ہے اس سے نتیجہ ہوا کہ ایسا کوئی عمل لذت میں نہیں ہے کیونکہ یہ پوری ہے ۔

۱۔ طبیعیات مقالہ حرکت ۱۲ مترجم ۔

۲۔ نقطہ تعلیمی ہندی نقطہ بتقابلہ نقطہ جوہری کے جوہر فرد یعنی مادی نقطہ ہے ۱۲ مترجم ۔

باب چہام

شرائط کامل فعلیت کے



ہر حاستہ اپنی فعلیت اپنے معروض پر کام میں لاتا ہے اور فعلیت اسی صورت میں کامل ہوگی جبکہ حاستہ خود درست حالت میں ہو اور معروض سب سے اشرقت ہے جو کہ اس حاستہ کی حکومت میں واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ سب سے بڑا ہوا خاصہ کامل فعلیت کا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر خود جس کے بارے میں کہا جائے یا اللہ جس کے بارے میں جس میں یہ جس موجود ہے کہ وہ فعلیت کو کام میں لاتا ہے۔ ہر صورت میں فعلیت اعلیٰ ترین ہے جبکہ وہ حصہ جو کام کرتا ہے بہترین حالت میں ہو اور وہ معروض جو اس کی حکومت میں واقع ہوتا ہے وہ اعلیٰ ترین معروض ہو ایسی فعلیت نہ صرف کما حقہ کامل ہے بلکہ سب سے زیادہ خوشگوار بھی ہے۔ کیونکہ جملہ احساس میں لذت ہے اور اسی طرح ہر خیال اور فکر میں۔ اور فعلیت سب سے بڑھ کے خوشگوار ہے۔ جبکہ وہ بالکل کامل ہے۔ اور یہ بالکل کامل اس وقت ہوگی جبکہ وہ فعلیت ایسے حصہ کی موجود درست حالت میں ہو اور سب سے عمدہ معروض پر عمل کرتی ہو جو اس کی حکومت میں واقع ہو۔ لذت کامل کرتی ہے فعلیت کو لیکن نہ اس طرح جس طرح عذگی حاستہ کی یا حاستہ کے معروض کی اس کو کامل کرتی ہے۔ طبعی اسی طرح جس طرح صحت عقلت ہماری ہستی کی ہے۔ صحت کی حالت میں ایک مفہوم سے اور طبیب علت ہے دوسرے مفہوم سے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ ہر حاستہ کی ایک خاص لذت ہوتی ہے ہم لکھتے ہیں

خوشگوار نظر سے خوش آئند آوازیں وغیرہ۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ لذت زیادہ سے زیادہ ہوگی جبکہ حاستہ بہتر ہو اور اس کا معروض بہترین ہو لیکن اگر حس کرنے والا موضوع اور محسوس معروض بہتر ہیں تو ہمیشہ لذت ہوگی جتنا کہ موضوع فاعل ہو اور معروض منفصل۔ جب کہا جاتا ہے کہ لذت کامل کرتی ہے فعلیت کو تو یہ کوئی حالت یا صفت نہیں ہے جو کہ داخل ہو موضوع میں بلکہ کمال اس پر اضافہ کیا گیا ہے جس طرح شگفتگی نوجوانی کی ان لوگوں میں جو عصفوان شباب میں ہوں۔

جب تک معروض خیال یا احساس کا اور نقاد یا غور کرنے والا موضوع ایسے ہوں جیسے ہونا چاہیے تو لذت ہوگی فعلیت کی مزا ولت میں کیونکہ یہ طبعی نتیجہ ہے جبکہ فاعل اور معمول میں وہی تعلق ایک دوسرے کے ساتھ باقی رہے۔

اب یہ سوال ہو سکتا ہے کیا سبب ہے کہ کوئی شخص علی الاطلاق لذت کا احساس نہیں کر سکتا؟ غالباً اس کا یہ سبب ہے کہ ہم اکتا جاتے ہیں۔ انسان اس قابل نہیں ہے کہ وہ فعلیت کو علی الاطلاق جاری رکھ سکے اور چونکہ فعلیت ختم ہو جاتی ہے پس یہی حال لذت کا ہوتا ہے کیونکہ لذت ملازم ہے فعلیت کو۔ یہی سبب ہے کہ بعض چیزوں سے لذت حاصل ہوتی ہے جب وہ جدید ہوتی ہیں لیکن بعدہ لذت کم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ابتدا میں عقل کام میں آتی ہے اور وہ اپنے آپ کو معروض کے ساتھ بندت مصروف کر دیتی ہے۔ جیسے ہم کسی شخص کا چہرہ خوب غور سے دیکھتے ہیں اس کے پہچاننے کے لئے لیکن من بعد فعلیت میں وہ شدت نہیں رہتی اور رست ہو جاتی ہے۔ اور اسی سے لذت بھی افسردہ ہو جاتی ہے۔

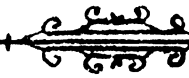
یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ ہر شخص لذت کی خواہش کرتا ہے کیونکہ ہر شخص زندگی کا گردیدہ ہے۔ مگر زندگی ایک نوع کی فعلیت ہے اور ہر شخص کی فعلیت اس چیز میں اور ایسے ذریعوں سے اپنے آپ کو ظاہر کرتی جو اس شخص کے دل پر موثر ہوں۔ مثلاً موسیقی وال اپنے کانوں کی مزا ولت کے لئے گانا سنتا رہتا ہے طالب علم اپنی عقل کو غور و فکر میں مصروف رکھتا ہے دقں علی ہذا۔

مگر لذت فعلیتوں کو کامل کر دیتی ہے لہذا زندگی کو کامل کرتی ہے جو مقصود انسانی خواہش کا ہے۔ لہذا لذت کا قصد کرنا معمول

ناہمکن ہونا
علی الاطلاق
لذت کا۔

ہے کیونکہ ہم میں سے ہر شخص کی زندگی کو یہ کامل کرتی ہے اور زندگی خواہش کا معروض ہے۔

باب پنجم لذت اور زندگی



آیا ہم زندگی کی خواہش لذت کے لئے کرتے ہیں یا لذت کو زندگی کے لئے طلب کرتے ہیں اس سوال کو اس وقت خارج کر دینا چاہئے۔ کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ لذت اور زندگی ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں اور ان میں جدائی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ لذت غیر ممکن ہے بغیر فعلیت کے اور ہر فعلیت لذت سے کامل ہوتی ہے۔

اگر ایسا ہو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لذتوں کے مختلف اقسام ہیں چونکہ ہم مانتے ہیں کہ مختلف اقسام کی چیزیں وہ ایسی چیزوں سے تکمیل کو پہنچتی ہیں جن کی جو مختلف قسمیں ہیں کیونکہ بدلتے رہتے ہیں یہ ضابطہ جاری ہے فطرت کے کاموں میں یا صنعت کے کاموں میں مثلاً حیوانات و رحمت تصویریں مجسمے مکان یا کوئی شے اسباب خانہ سے اسی طرح ہم مانتے ہیں کہ تو انائیاں جو مختلف اقسام کی ہیں وہ کامل ہوتی ہیں ایسی چیزوں سے جو خود بھی مختلف اقسام کی ہیں۔

پس لذتیں عقل کی مختلف ہیں جس کی لذتوں سے اور پھر وہ بھی ایک دوسرے سے مختلف اقسام کی ہیں۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو لذتیں ان کی تکمیل کرتی ہیں وہ بھی مختلف ہیں نتیجہ اس ماحصل سے پیدا ہو گا کہ ہر لذت اس فعلیت کے ساتھ جس کو وہ مکمل کرتی ہے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ چونکہ فعلیت ترقی کرتی ہے اپنی مخصوص لذت سے گویا کہ فعلیت خوشگوار ہے تو غالباً حقیقی فیصلہ پہنچ جاتے ہیں یا صحیح نتیجہ پر کسی معاملہ میں فائز ہوتے ہیں۔ ایسا ہی نتیجہ ہو گا کہ جو لوگ جیو سٹری (علم ہندسہ) کے شائق ہیں تو وہ بہتر مهندس ہوں گے اور ہندسہ کے مختلف مسائل کو بہتر طور

لذت کے
مختلف اقسام

سمجھنے کے نسبت اور لوگوں کے یہی حال ان لوگوں کا ہو گا جو موسیقی کے شائق ہیں یا فن تعمیر کے یا اور گوئی مضمون -

ان کی ترقی اپنے مضمون خاص میں اس لذت پر موقوف ہے جو ان کو اس مضمون سے حاصل ہوتی ہے۔ لذت مدد دیتی ہے فعلیت کی ترقی میں اور جو چیز کسی چیز کے ترقی دینے میں مدد دے وہ اس چیز سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ جب چیزیں مختلف اقسام کی ہوں تو وہ چیزیں جو ان سے قریبی تعلق رکھتی ہیں وہ بھی مختلف اقسام کی ہوں گی۔

لذت اور
فعلیت

یہ اور بھی واضح ہو جاتا ہے جب ہم پیشادہ کرتے ہیں کہ وہ لذتیں جو ایک فعلیت سے پیدا ہوتی ہیں وہ دوسرے کی مزالت کو مانع ہوتی ہیں مثلاً جو لوگ نے کے شائق ہیں وہ اس قابل نہیں ہیں کہ کسی حجت کی جانب متوجہ ہو سکیں جب وہ کسی کو نے بجاتے ہوئے سنتے ہیں چونکہ ان کو زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے نے نوازی سے بہ نسبت اس فعلیت کے جس کی طرف ان کی توجہ اس وقت چاہی جاتی ہے۔ لہذا لذت نے نوازی کی ان کی احتجاجی فعلیت کو فنا کر دیتی ہے۔ ایسا ہی نتیجہ اور صورتوں میں بھی واقع ہوتا ہے جبکہ ایک شخص اپنی فعلیت کو دو مضمونوں سے وقت واحد میں مصروف کرنا چاہتا ہے جو ان دونوں میں زیادہ خوشگوار ہوگی وہ دوسری کو رد کر دے گی خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ وہ بہت ہی خوشگوار ہو جائے کہ فعلیت دوسری کی بالکل غائب ہو جائے گی علی ہذا جب ہم ایک چیز سے بہت ہی مسرت حاصل کرتے ہوں تو ہم کچھ اور کام کر ہی نہیں سکتے۔ صرف اس حالت میں جبکہ ہم کو ایک چیز کی بالکل پروا نہ ہو تو ہم دوسرا کام بھی کر سکتے ہیں جیسے لوگ تھیٹروں میں مٹھائیاں کھاتے ہیں وہ یہ کام خوب کریں گے جبکہ ایک ٹرے ہوں۔

چونکہ لذت جو مخصوص ہو ایک فعلیت سے وہ اس کو جلا کرتی ہے اور زیادہ استواری اور عمل کی بخشتی ہے در حالیکہ مخالف لذتیں اس کو خواب کر دیتی ہیں تو یہ صاف ظاہر ہے کہ ان لذتوں میں فرق بتین ہے پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ مخالف لذتوں میں ان کا وہی اثر ہے جیسے ان آلام کا جو اس کے موافق ہوں

کیونکہ جو اہم موافق کسی فعلیت کے ہو وہ اس فعلیت کو فنا کر دیتا ہے مثلاً جب کوئی شخص لکھنے کو یا فکر کرنے کو یا خوشگوار پائے اور اس سے اہم ہو تو وہ نہ لکھے گا۔ یا نہ غور کرے گا جیسی کہ صورت ہو۔

پس لذتیں اور آلام جو مخصوص ہوں کسی فعلیت سے ان کا اثر خلافت ایک دوسرے کے ہو گا اس فعلیت پر "مخصوص" کے معنی میری مراد یہ ہے کہ جو اس فعلیت سے بالذات پیدا ہو۔ لیکن یہ بیان ہو چکا ہے کہ مخالف لذتیں تقریباً وہی اثر رکھتی ہیں جیسے اہم وہ فنا کرنے والی فعلیت کی ہیں اگرچہ یکساں طریق سے فنا کرنے والی نہیں ہیں۔

پھر چونکہ فعلیتیں بھلائی یا برائی میں مختلف ہوتی ہیں بعض مطلوب ہوتی ہیں بعض غیر مطلوب اور بعض نہ یہ ہوتی ہیں نہ وہ یہی صورت لذتوں کی بھی ہے کیونکہ ہر فعلیت کی ایک خاص لذت ہے۔ اس طرح وہ لذت جو مخصوص ہے ایک نیک فعلیت کے ساتھ وہ نیک ہے اور جو مخصوص ہے فرد یا فعلیت سے وہ بد ہے کیونکہ خواہشیں شریفانہ فعل کی بذات خود قابل سائنس ہوتی ہیں اور خواہشیں شرناک فعل کی قابل طاعت ہیں مگر وہ لذتیں جو فعلیتوں میں موجود ہیں وہ زیادہ خصوصیت کے ساتھ ان سے مخصوص ہیں بہ نسبت خواہشوں کے چونکہ ابھی جن کا ذکر ہوا جداگانہ ہیں ان فعلیتوں سے اذروئے وقت اور ماہیت کے لیکن پہلے جن کا ذکر ہوا تھا وہ قریبی تعلق رکھتی ہیں اذروئے وقت فعلیتوں سے اور ان کی شناخت اس قدر دشوار ہے کہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا فعلیت اور لذت بعینہ ایک ہیں۔

مگر یہ واضح ہے کہ لذت بعینہ وہ چیز نہیں ہے جو خیال یا احساس ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو عجب تھا لیکن عدم امکان ان کے ایک دوسرے سے جدا کرنا بعض لوگوں کو مجبور کرتا ہے کہ وہ انکو بعینہ ایک سمجھیں پس چونکہ فعلیتیں جداگانہ ہیں اسی طرح لذتیں بھی ہیں نظر مختلف ہے بلکہ افضل ہے پس سے بسیط ہونے میں۔ سماعت اور شمار افضل ہیں ذائقہ سے۔ پس اسی کے مطابق ان کی لذتوں میں بھی فرق ہے۔ عقلی لذتیں بھی مختلف ہیں عقلی لذتوں سے اور ان سے اعلیٰ ہیں۔ اور مختلف اقسام لذات حسیہ کے ہیں یا لذات عقلیہ کے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لذت ہے اور فعل بھی ہے جو کہ ہر ذی حیاء سے مخصوص ہے یعنی وہ لذت جو ساری ہے ان کی فعلیت میں۔ اگر ہم جائزہ لیں

اشخاص پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہو کہ ایسا ہی ہے کیونکہ لذتیں ایک گھوڑے ایک کتے اور ایک انسان کی جدا جدا ہیں اور بقول ہر قلیطاس کے لگد حائر جج دیکھا ایک گھوڑے خشک گھاس کو سوسنے پر کیونکہ چارہ زیادہ خوشگوار ہے گدھوں کے لئے بہ نسبت سوسنے کے۔

چونکہ لذتیں ہستیوں کی جوار روئے قسم مختلف ہیں مختلف اقسام کی ہیں تو یہ معقول ہو گا کہ ایک ہی نوع کی لذتوں میں کچھ فرق نہ ہو گا۔ لیکن کم از کم انسان کے معاملے میں فرق بن ہے۔ وہی چیزیں جو بعض لوگوں کو لذت دیتی ہیں بعض کو الم بعض کے لئے وہ مولم (ریجہ) اور قابل نفرت ہیں دوسروں کے لئے خوشگوار اور قابل الفت ہیں۔ مثلاً شیرینی پر یہ امر صادق ہے وہی چیزیں ایک شخص کو شیریں نہیں معلوم ہوتیں بخار میں اور ایک شخص کو صحت میں۔ وہی چیز ایک بیمار کو گرم نہیں معلوم ہوتی اور ایک اور شخص کو جو تندرست ہے معلوم ہوتی ہے اور چیزوں پر بھی یہی امر صادق آتا ہے۔

لیکن ان سب صورتوں میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت جو چیز جیسی ایک نیک آدمی کو معلوم ہوتی ہے ویسی ہی وہ ہے لیکن اگر یہ سچا بیان اس صورت کا ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ اگر نیک آدمی نیکی کی جہت سے چنانہ ہر چیز کا ہے تو لذتیں بھی ایسی ہی چیزیں ہیں جو نیک آدمی کو لذتیں معلوم ہوں وہی درحقیقت لذتیں ہیں اور جو چیزیں اس کو مسرت بخشتی ہیں وہی خوشگوار ہیں۔ کوئی تعجب نہیں کہ اگر وہ کسی چیز کو ناموافق پاتا ہے وہ کسی اور شخص کو خوشگوار معلوم ہو کیونکہ انسان مستوجب اکثر خرابیوں اور نا پاکیوں کے ہیں۔ ایسی چیزیں ایسے ہی لوگوں کے لئے خوشگوار ہیں اور صرف انھیں کے لئے جبکہ وہ اس حالت میں ہوں۔

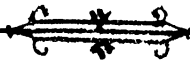
پس یہ واضح ہے کہ جو لذتیں شرمناک مان لی گئی ہیں ان کو لذت نہ کہیں الا ایسے لوگوں کے ساتھ نسبت دیکے جو بالکل خراب ہیں۔ مگر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ان لذتوں میں جو اچھی معلوم ہوتی ہیں ان کا خواص یا ماہیت ان لذتوں کی کیا ہے جو اس کے لائق ہیں کہ ان کو خاص لذات انسان کہیں؟ یہ صاف ظاہر ہے فعلیتوں پر غور کرنے سے کیونکہ فعلیتیں اپنے سلسلہ میں لذتوں کو لاتی ہیں۔

لذت اور
نیکی کا تعلق

پس خواہ ایک فعلیت ہے یا چند جو خوش قسمت آدمی سے تعلق رکھتی رہیں یہ لذتیں ہی ہیں جو فعلیتوں کو کامل کرتی ہیں اور ان کو خصوصیت کے ساتھ ان کی مناسب لذتیں کہیں گے اور سب لذتیں صرف تانوی یا کسری ناقص مفہوم سے انسان کی لذتیں کہیں گے جیسے اور سب فعلیتیں۔

باب ششم

سعادۃ



بعد بحث جملہ اقسام کی نیکیوں اور دوستی اور لذت کے اب یہ باقی رہتا ہے ایک خاکہ سعادۃ کا کھینچا جائے چونکہ ہم سعادۃ کی یہ تعریف کر چکے ہیں کہ وہ انسانی چیزوں کا انجام ہے ہم اس بحث کا اختصار کر سکیں گے اگر ہم اجالا گذشتہ بیانات کا پھر اعادہ کریں۔

ہم نے کہا ہے کہ سعادۃ کوئی اخلاقی حالت نہیں ہے۔ اگر یہ ہوتی تو معمول ہو سکتی ایسے شخص پر جو تمام عمر سونے میں بسر کرے وہ ایک نباتی زندگی بسر کرتا ہے یا ایسے شخص پر جو انتہا کا بد بخت ہو۔ مگر ہم اس رائے کو بالکل تسلیم نہ کریں تو یہ تعریف کریں گے کہ سعادۃ کسی قسم کی فعلیت ہے جیسا کہ پہلے کہا گیا تھا اور اگر فعلیتیں یا ضروری ہیں اور مطلوب ہیں بطور کسی اور چیز کے واسطے کے یا بالذات مطلوب ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم کو چاہئے کہ سعادۃ کی یہ تعریف کریں کہ وہ اس درجہ کی فعلیتوں سے تعلق رکھتی ہے جو بذات خود مطلوب ہیں بطور واسطہ کسی اور چیز کے مطلوب نہیں ہیں کیونکہ سعادۃ کو کوئی احتیاج نہیں ہے وہ بذات خود کافی ہے۔

پھر فعلیتیں بالذات مطلوب ہیں جب سوائے فعلیت کے ہلو ان سے کسی اور چیز کی توقع ہو۔ یہ صورت نیک افعال کی ہے کیونکہ مزاولت شرافت اور نیکی کی ایسی چیز ہے جو بالذات مطلوب ہے یہی صورت ایسے تفریحی اشغال کی بھی ہے جو خوشگوار ہیں ہم ان کو بطور واسطہ اور چیزوں کے نہیں چاہتے کیونکہ وہ ہکو بے عوض بھلائی کے اکثر ضرر پہنچاتے ہیں کیونکہ ہم کو اپنی ذات اور مال سے بے خبر کر دیتے ہیں یہ

اشتغال اکثر ایسے لوگوں کے مقدر میں ہوتے ہیں جن کو دنیا کے لوگ سمجھتے ہیں اسی طور سے وہ لوگ جو ان تفریحات میں چالاک وہ اکثر خود مختار بادشاہوں کی سرکار میں ہر دلعزیز ہوتے ہیں کیونکہ وہ خود مختار بادشاہوں کو ایسے امور سے خوش کرتے ہیں جو ان بادشاہوں کو مطلوب ہیں اور ان کا مطلوب یہی ہے کہ اپنے وقت کو خوش حالی سے گذاریں اس کا سبب کہ یہ چیزیں اجزاء سعادت سمجھی جاتی ہیں کہ جو لوگ اعلیٰ مرتبوں پر ہیں اپنا وقت فرصت ان اشتغال میں بسر کرتے ہیں لیکن ایسے لوگ میرے خیال میں معیار نہیں ہیں۔ کیونکہ اعلیٰ مرتبہ نیکی یا عقل کا فائدہ نہیں پہنچتے یہ وہ منبع ہے جن پر نیک فعلیتیں موقوف ہیں۔ اور جب ان لوگوں نے حاکم اور آزادانہ کامزائے نہیں چکے تو یہ جسمانی لذتوں میں منہمک ہو جاتے ہیں اس سے یہ استدلال نہیں ہو سکتا کہ یہ لذتیں راجح ہیں کیونکہ یہ تو بچے بھی خیال کرتے ہیں کہ جو چیزیں قیمتی اور معزز ہیں ان میں جہی بہتر ہیں۔ پس یہ بالکل معقول امر ہے کہ جس طرح بڑے اور بچے معزز امور کے تحیض میں اختلاف رکھتے ہیں ایسا ہی اختلاف نیک اور بد آدمیوں کے تحیض میں ہونا چاہئے۔

چونکہ اکثر کہا گیا ہے کہ جو چیزیں قابل عزت اور خوشگوار ہیں نیک آدمیوں کے نزدیک جہی حقیقت میں معزز اور خوشگوار ہیں لیکن ہر شخص اس فعلیت کو محسوس کرتا ہے جو اس کی اخلاقی حالت کے مطابق سب سے زیادہ مطلوب ہے لہذا نیک آدمی اس فعلیت کو جو نیکی کے مطابق ہو سب سے زیادہ مطلوب سمجھتا ہے۔

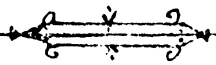
پس سعادت تفریحی شغل نہیں ہے یہ ماننا خلاف قیاس ہو گا کہ انجام انسانی حیات کا تفریحی شغل ہے اور ہم تمام عمر محنت کریں اور تکلیف برداشت کریں تفریح کے لئے۔ کیونکہ ہمارے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ ہم ایسی چیزوں کی خواہش رکھتے جو اور کسی چیز کے حاصل کرنے کے وسیلے ہیں الا سعادت کیونکہ وہ انجام ہے یا مکمل حالت ہے۔

یہ حماقت اور بالکل طفلانہ حرکت ہے کہ بنجیدگی سے محنت کی جائے اور رنج اٹھایا جائے تفریح کے لئے۔ مگر تفریح ہماری اس غرض سے کہ بنجیدگی حاصل ہو جائے نہ جیسے انا خارسس نے کہا ہے کہ تفریح ایک طرح کی تخفیف ہے اور

تخفیف

اور ہم ہمیشہ کام نہیں کر سکتے اور تخفیف کی ضرورت ہے۔ پس تخفیف انجام نہیں ہے کیونکہ ہم اس لئے مستفید ہوتے ہیں کہ یہ ایک وسیلہ فعلیت کا ہے۔ مگر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سعید زندگی نیک کی زندگی ہے اور ایسی زندگی سنجیدہ ہے یہ محض تفریح نہیں ہے۔ ہم ایسی چیزوں کو سنجیدہ کہتے ہیں کہ وہ ان چیزوں سے بہتر ہیں جو مضحک اور کول پہلانے کے لئے ہیں۔ سنجیدہ چیزیں نیک ہیں، اور فعلیت انسان کے جزو اعلیٰ کی یا بہتر انسان کی ہمیشہ زیادہ نیک ہوتی ہے۔ مگر فعلیت اس کی جو بہتر ہو بالضرور اعلیٰ اور سعید تر ہوگی۔ ہر شخص جسمانی لذتوں سے مستفید ہو سکتا ہے خواہ غلام ہو خواہ آزاد و بہترین انسانوں سے۔ لیکن کوئی شخص یہ نہ کہیگا کہ غلام میں صلاحیت سعادت کی ہے جب تک کہ اس میں صلاحیت آزاد زندگی کی نہ ہو کیونکہ سعادت تفریحی اشتغال نہیں ہیں جس کو ہم بیان کر چکے ہیں بلکہ وہ نیک فعلیتیں ہیں اور یہ مذکور ہو چکا ہے۔

باب ہفتم سعادت نیک فعلیت ہے



اگر سعادت کی حقیقت نیک فعلیت ہے تو یہ مان لینا مقبول ہے کہ وہ فعلیت اعلیٰ ترین نیکی کی ہے۔ یا دوسری لفظوں میں ہماری ماہیت کے جزو اعلیٰ کی فعلیت ہے خواہ وہ عقل ہو خواہ کوئی ایسی چیز ہو جس کو حکومت اور غرمانروائی کا حق از روئے فطرت حاصل ہے۔ اور اشیائے شریفہ اور الہیہ کا تصور حاصل کرنا خواہ بذات خود وہ شے الہی ہو خواہ باضافت ہماری جزو الہی کے ماہیت کی یہ فعلیت ایسے جزو کی ہے بمطابقت اپنی مخصوص نیکی کے جو کہ کامل سعادت ہے۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ یہ عقلی فعلیت ہے یعنی ایسی فعلیت جو غور اور رجحان کی صورت اختیار کرتی ہے۔ یہ نتیجہ ہماری پیشتر کی بحثوں کے موافق ہے بلکہ صدق کے ساتھ۔ کیونکہ عقلی سب سے اعلیٰ فعلیت ہے کیونکہ حدسی استدلال ہمارے جملہ قولے سے اعلیٰ ہے اور وہ معروضات جسے حدسی استدلال متعلق ہے وہ اعلیٰ درجہ کی چیزیں ہیں جو ہمارے معلومات سے ہیں۔ یہ سب سے زیادہ استمراری ہے کیونکہ ہمارا تقفل بہت سہولت سے استمراری ہو سکتا ہے

سعادت ایک
عقلی فعلیت ہے

لے یہ حوالہ مجمل ہے سڑے گرنٹ کا یہ مشورہ ہے کہ اسطو کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استدلال مقالہ ششم میں مذکور ہوا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ سعادت کی خوشی یا عقلی ماہیت ہے ۱۲ مترجم یونانی۔

بدنسبت کسی قسم کے فعل کے۔ ہم یہ بھی سوچتے ہیں کہ لذت ایک اصلی عنصر سعادت کا ہے اور یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ کوئی نیک فعلیت ایسی خوشگوار نہیں ہے جیسے فعلیت عقل کی یا فلسفیانہ تامل۔ بہر طور معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ عجیب اور خالص اور یقینی لذتیں رکھتا ہے۔ اور یہ مفروض کہ جو لوگ صاحب علم ہیں وہ اپنا وقت نہایت خوشگوار ہی سے گزارتے ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جو سچائی کے جو یا ہیں۔

بالذات کافی ہونا بھی ایک اعلیٰ خاصیت عقلی فعلیت کی ہے کیونکہ عاقل اور عادل اور سب کو حاجت ضروریات زندگی کی ہے۔ لیکن جب ان کے لئے کافی سامان مہیا کر دیا جاتا ہے تو عادل کو ضرورت ایسے لوگوں کی ہے جن کے اوپر اور جن کے ساتھ وہ عدالت کو صرف کرے۔ اسی طرح صاحب عفت اور صاحب شجاعت اور ان کے سوا سب لیکن صاحب دانش بذات خود تعقل کی صلاحیت رکھتا ہے اور بقتنا زیادہ وہ صاحب عقل ہو اسی قدر زیادہ وہ ایسے تعقل کے قابل ہے شاید یہ اس کے لئے بہتر ہو کہ تعقل میں کچھ لوگ ایسے شریک ہوں تاہم وہ اعلیٰ درجہ کا بذات خود کافی ہے۔

معلوم ہو گا کہ تعقل ہی ایسی فعلیت ہے جو بالذات محبوب ہے کیونکہ اس کا نتیجہ سدا تعقل کے کیا ہے درحالیکہ حیلہ اخلاقی افعال سے ماورا ان افعال کے کوئی چیز اور کم و بیش حاصل کر لیتے ہیں۔

سعادت
اور فرصت

پھر یہ کہ سعادت کے لئے فرصت درکار ہے کیونکہ معروض ہمارے کاروبار کا فرصت ہے جیسے مقصد جنگ کا صلح ہے۔ فعلیت علی نیکی کی سیاسیات یا جنگ میں ظاہر ہوتی ہے اور اس قسم کے افعال فرصت کے منافی ہیں۔ یہ بات فوجی افعال پر مطلقاً صادق آتی ہے کیونکہ کوئی شخص محض خوشی خواہاں جنگ کا خواہشمند نہیں ہوتا اور نہ جنگ پر آمادہ ہوتا ہے ایسے شخص کو مطلقاً خوشنودار کہیں گے جو اپنے دوستوں کو دشمن بنالے صرف اس لئے کہ ان سے جنگ کرے اور خون بہائے لیکن فعلیت مدبر ریاست کی بھی منافی فرصت کی ہے اس کا قصد یہ ہے کہ کوئی چیز سیاسیات سے علیحدہ اور

اس کے ماوراء حاصل کرے یعنی قوت اور عزت یا کم از کم خود مدبر کی سی اور اس کے اہل وطن کی سی مسرت جو سیاسی فعلیت سے مختلف ہے اور اس کا مختلف ہونا اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ ہم اس کو بطور ایک شے جداگانہ کے تلاش کرتے ہیں۔ اگر سیاسی اور فوجی افعال منجملہ نیک افعال کے خوبی اور عظمت میں سب سے بالاتر ہیں اگر وہ منافی فرصت کے ہیں اور ان کا کوئی خاص انجام ہے اور وہ بالذات مقصود نہیں ہیں اور چونکہ فعلیت حدیسی استدلال کی اعلیٰ ہے سنجیدگی عقلی ہونے کی حیثیت سے اور ان کا کوئی انجام ماوراء اپنی ذات کے نہیں ہے تاکہ خاص لذت حاصل ہو اور اگر یہ لذت فعلیت کو بڑھادیتی ہے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسا بذات خود کافی ہو نا اور ماندگی کا ہونا جو ایک انسان کے لئے ممکن ہیں اور دوسرے جملہ صفات اقبالندہ کی گئے اس فعلیت سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ پس یہ کامل سعادت ہے انسان کے لئے اگر کمال طولانی حیات عطا ہو کیونکہ سعادت میں کوئی بے کمالی و نقص نہیں ہوتی مگر ایسی حیات کی خوبی انسان کے لئے حد سے متجاوز ہے۔ ایسی حیات اس کو اس کی انسانیت کے وسیلے سے نہیں عطا ہوتی جب تک کوئی الہی عنصر اس میں شامل نہ ہو۔

ایں سعادت بزور بازو نیست

تا نہ بخشد خداے بخشندہ

اور بہتری اس فعلیت کی کسی اور نیکی کی فعلیت سے متناسب ہوگی برتری سے اس الہی عنصر کے جو انسان میں ہے اس کی مرکب یا مادہ سی ذات کے ساتھ۔ دینی جو فضیلت الہی عنصر کو اسکی مادہ سی ذات پر ہے وہی فضیلت اس فعلیت کو اس کی دوسری نیکی کی فعلیت پر ہے۔

پس اگر بمقابلہ انسان کی باقی ماہیت یہ سبب الہی ہے جو حیات اس کے موافق ہے وہ الہی ہے بمقابلہ عموم حیات کے۔ اور ایسے لوگوں کی نصیحت کی پیروی کرنا درست نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ انسانوں کے خیالات انسانیت کے بارے میں بہت بلند نہیں یا خیالات فانی ہستیوں کے فانییت کے لئے بہت بلند پروازی نہ کریں کیونکہ جہاں تک انسان کے مقدور میں ہے چاہئے کہ لافانییت

دبقا، کا طالب ہو اور جہان تک اس کو قوت ہو اپنی ماہیت کے جزو اعلیٰ کے موافق زندگی بسر کرے اگرچہ وہ جزو (مقدار) کے لحاظ سے کیسا ہی خفیف ہو لیکن قوت اور عزت میں ماہیت کے باقی اجزاء سے بہت افضل ہے۔

یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ شخص کی حقیقی ذات ہے۔ اگر حقیقی ذات اس کا اعلیٰ اور بہتر جزو ہو۔ پس یہ نفوس ہے کہ انسان اس زندگی کا طالب نہ ہو جو اس کی حقیقی زندگی ہے بلکہ ایسی زندگی چاہے جو کسی اور کی حقیقی حیات ہے۔ یہاں جو بیان ہوا وہ اس مقام کے لئے مناسب ہے۔ ہر شخص کے لئے وہی اولے ہے جو اس کی ماہیت میں افضل ہے اور جو اس کے لئے سب سے زیادہ خوشگوار ہے۔ پس جو زندگی عقل کے مطابق ہے وہی بہترین ہے اور وہی انسان کے لئے سب سے خوشگوار ہے کیونکہ عقل ہی اعلیٰ مفہوم سے اس کی ذات ہے پس ہی سب سے سعید زندگی ہے۔

باب ہشتم

عقلی اور غیر عقلی نیکی

صرف ثانوی مفہوم سے زندگی جو دوسرے یعنی غیر عقلی نیکی کے موافق ہے سعید کہی جاسکتی ہے کیونکہ فعلیتیں ایسی نیکی کی انسانی ہیں ان میں الہی عنصر شامل نہیں ہے۔ عا د لاند یا شجاعا ن افعال ہمارے کسی قسم کے نیک افعال ہیں جنکو ہم ایک دوسرے کی نسبت سے بجالاتے ہیں جن میں ہم مناسبت کے قانون کا لحاظ کرتے ہیں معاہدات اور باہمی خدمات میں اور مختلف اخلاقی افعال اور اپنے وجہات میں۔ لیکن یہ سب افعال انسانی معاملات معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی نیکی بعض اعتبارات سے درحقیقت نتیجہ نظام طبیعی کا ہے اور اکثر اعتبارات سے اس کو وجہات سے تقریبی لزوم ہے۔ پھر دوراندیشی بلا قابلیت انفکاک متصل ہے اخلاقی نیکی سے اور اخلاقی نیکی دوراندیشی سے کیونکہ اصول دوراندیشی کے متعین ہوتے ہیں اخلاقی نیکی سے اور اخلاقی راست کرداری کا تعین دوراندیشی سے ہوتا ہے۔ لیکن اخلاقی نیکیاں چونکہ بلا قابلیت انفکاک متحد ہیں وجہات سے پس ضرور ہے کہ ان کا تعلق ہماری ماہیت کے مرکب یا مادی حصہ سے ہو اور جو نیکیاں ہماری مرکب جز ماہیت سے متعلق ہیں وہ انسانی ہیں نہ کہ الہی نیکیاں۔ یہی حال اس زندگی کا ہے جو ان نیکیوں کے موافق ہے۔ یہی حال اس سعادت کا ہے جو ان کے موافق ہے۔

مگر وہ سعادت جو مادی عقل میں شامل ہے وہ ان وجہات سے جدا ہے اسقدر بیان اس بحث پر کافی ہے کیونکہ اگر ہم اس پر تفصیلی بحث کریں تو اپنے

موجودہ مقصود سے دور ہو جائیں گے۔ یہ بھی ظاہر ہو گا کہ اس کے لئے کم و بیش نارنجی و مسائل کی ضرورت ہوگی مادی اخلاقی نیکیوں کے۔ یہ مسلم ہو سکتا ہے کہ دونوں کو ضروریات زندگی کی علی السویر ضرورت ہوگی گو کہ صاحب سیاست کو زیادہ بدنی تکلیف برداشت کرنا ہوگی یہ نسبت فلسفی کے اور جہانی یہود سے دست بردار ہونا ہوگا۔ گو کہ یہ فرق زیادہ اہمیت نہیں رکھتا لیکن ہر ایک کی فعلیت کے اعتبار سے بڑا فرق ہوگا۔ سخی کو رد پیہ کی ضرورت ہوگی سناوت کی مزا و لذت کے لئے اور عادل کو ان خدمتوں کا معاوضہ کرنا ہوگا جو اس کے لئے بجالائی گئی ہیں۔ کیونکہ جب تک ہمارے افعال سے ظاہر نہیں ہوتے ہمیشہ پوشیدہ رہتی ہیں اور جو لوگ عادل نہیں ہیں وہ ادعا کرتے ہیں کہ ان کی خواہش ہے کہ عادلانہ کام کریں۔ شجاع کو جسمانی قوت کی حاجت ہے اگر وہ کوئی نیکی کا کام کرنا چاہے اور عقیف آزادی کا خواستگار ہو گا کیونکہ وہ سری صورت میں غیر ممکن ہو گا کہ وہ خود یا کوئی اور شخص اس کی سیرت کو ظاہر کر سکے۔

لیکن اگر سوال کیا جائے کہ آیا نیکی کے یقینی تعین کے لئے مقصد ہونا چاہئے یا بجا آوری کیونکہ نیکی میں دونوں مضمین ہیں یہ صاف ظاہر ہے کہ تمیل کے لئے دونوں ضروری ہیں۔ مگر فعل کے لئے مختلف شرطیں درکار ہیں اور جب قدر کوئی فعل عظیم اور شریفانہ ہو گا اس قدر کثرت سے اس کی شرطیں ہوں گی۔

تعقل کے لئے ان شرطوں کی ضرورت نہیں ہے کم از کم اس کی فعلیت کے لئے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ درحقیقت وہ تعقل کی مانع ہیں۔ انسان ہونے کی اور معاشرت میں رہنے کی حیثیت سے ہر شخص نیکی افعال کی بجا آوری کو پسند کرتا ہے۔ ان شرائط کی ضرورت ہوگی اگر وہ انسان کی حیثیت سے بسر کرنا چاہتا ہے۔

کامل سعادت ایک نوع عقلی فعلیت کی ہے یہ منجملہ اور امور کے مصرعہ ذیل خیالات سے واضح ہو گا۔ ہمارا مفہوم دیوتاؤں کا یہ ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے سعید اور خوشحال ہیں۔

لیکن کس قسم کے افعال ہم ان کی طرف منسوب کرتے ہیں؟ کیا وہ عادلانہ افعال ہیں؟ لیکن یہ خیال دیوتاؤں کو قابل مسخر قرار دیگا اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ معاً

کرتے ہیں یا منتوں کو ادا کرتے ہیں وغیرہ۔ تو کیا وہ شجاعانہ افعال ہیں! تو کیا دیوتا
 خطرات اور خوف کو برداشت کرتے ہیں عزت کے لئے یا سخاوت کے
 افعال ہیں؟ لیکن وہ کس کو روپیہ دیتے ہیں؟ یہ مفروض نہایت ہی باطل ہے کہ
 وہ سکے رائج الوقت یا ایسی کوئی چیز اپنے پاس رکھتے ہیں۔ ان کے عقیدہ افعال
 کی کیا ماہیت ہوگی؟ یقیناً دیوتاؤں کی تعریف عفت سے کرنا ان کو اپنے مرتبہ سے
 گرا دیتا ہے۔ وہ اپنے انواروں سے بری ہیں۔ ہم نیکیوں کی پوری فہرست دیکھ ڈالیں
 تو یہ ظاہر ہو گا کہ جس چیز کی اخلاقی فعل سے تعلق ہے وہ حقیر ہے اور دیوتاؤں کے
 لئے نارسا اور سہ ہے۔

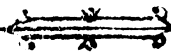
ہم دیوتاؤں کو زندہ تصور کیے جاتے ہیں اور اس حیثیت سے فعلیت
 کا اظہار کرتے ہیں۔ یقیناً وہ سوتے چومے نہیں تصور کیے جاتے مثل
 یو ویسوں کے۔ پس اگر فعل اور اس سے بڑھ سکے پیدا کرنے کا ایسے موجود کے لئے
 جو زندہ ہے انکار کیا جائے سو تعقل کے تو کیا باقی رہ جاتا ہے؟ اس سے
 یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فعلیت دیوتا کی جو اعلیٰ درجہ کی مبارک ہے عقلی ہی ہوگی
 اور اگر ایسا ہو تو انسانی فعلیت جو سب سے زیادہ اس سے قریبی تعلق رکھتی
 ہے اس میں سب سے زیادہ صلاحیت سعادت کی ہے۔

اس حقیقت کی یہ شہادت ہے کہ اور جانور (غیر ناطق) جو کلیۃً اس
 فعلیت سے محروم ہیں وہ سعادت میں شریک نہیں ہیں۔ کیونکہ درحالیہ پوری
 زندگی دیوتاؤں کی خوشحال اور مبارک ہے انسانوں کی زندگی اسی بدنام مبارک
 ہے جس حد تک کہ وہ ایک خاص مشابہت ان کی عقلی فعلیت سے رکھتی ہے
 مگر کوئی اور جانور سعید نہیں ہے کیونکہ کوئی جانور تعقل میں مطلقاً شریک نہیں ہے۔

پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ سعادت اور تعقل لازم ملزوم ہیں اور جقدر کسی
 شخص کی قوت عقلی ہوگی اسقدر اس کی سعادت ہوگی اتفاقی واقعہ کے طور پر نہیں بلکہ
 تعقل کے وسیلہ سے کیونکہ تعقل بذات خود قابل عزت ہے لہذا سعادت ایک قسم
 کا تعقل ہے۔

باب نہم

سعادت اور خارجی خوبیاں



انسان چونکہ انسانیت رکھتا ہے اس کو خارجی فارغ البالی بھی درکار ہوگی اسکی ماہیت بذات خود تعقل کے لئے کافی نہیں ہے اس کو جسمانی صحت خوراک اور بہم کی خبر داری کی حاجت ہوگی۔ بہر طور یہ نہ فرض کرنا چاہئے چونکہ غیر ممکن ہے کہ خوش قسمت ہو بغیر خارجی اسباب کے پس متعدد اور مختلف سامان سعادت کے لئے ضروری ہے کیونکہ نہ بالذات کافی ہونا نہ اخلاقی فعل افراد کو شامل ہے بغیر فرمانروائے بحر و بر ہونے کے بھی شریفانہ کام کرنا ممکن ہے چونکہ معتدل اسباب سے بھی ہر شخص نیکی کے موافق کام کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔ ہم واضح طور سے دیکھ سکتے ہیں کہ ایسا ہی ہے۔ کیونکہ خانہ نشین اشخاص بھی نیکی کی مزا و لذت کرتے ہیں اور جو لوگ اعلیٰ مرتبوں پر ہیں ان سے کم نہیں رہتے بلکہ بڑھ جاتے ہیں۔ یہ کافی ہے کہ اس کے پاس اس قدر ہو جس قدر نیکی کے لئے درکار ہے اس کی زندگی سعید ہوگی اگر وہ فعلاً نیکی کی مزا و لذت رکھتا ہے سولن (Solon) کا بیان سعید انسان کا شاید حق ہے۔ اس کی یہ رائے تھی کہ وہ ایسا شخص ہو جو اعتدال کے ساتھ خارجی اسباب رکھتا ہو اور اسے شریف ترین افعال کئے ہوں اور اس نے عفت کے ساتھ زندگی بسر کی ہو۔ کیونکہ فرض کا ادا کرنا صرف اوسط درجہ کے وسائل سے ممکن ہے معلوم ہوتا ہے کہ انکساغورس نے بھی ایسے شخص کو سعید نہیں تصور کیا جو دولت اور حشمت رکھتا ہو جہاں اس نے

یہ کہا ہے کہ اس کو تعجب نہ کرنا چاہئے اگر سعید انسان دنیا کی نگاہوں میں حیرت روزگار ثابت ہو۔ کیونکہ دنیا صرف اسباب خارجی سے جانچتی ہے ان کو ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جو خارجی نہ ہو۔

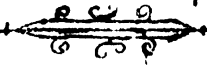
پس حکما کی رائے ہمارے نظریات کے موافق ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایسی رائیں مستند ہیں۔ مگر عملی معاملات میں واقعات زندگی حقیقت کا عیاں نہیں کیونکہ ان میں سب سے اعلیٰ سند موجود ہے۔ پس وہ مسائل جو واقعات زندگی کے حوالے سے پیش کئے گئے ہیں ان پر غور کرنا درست ہے ان کو قبول کرنا چاہئے اگر وہ ان واقعات کے ساتھ مناسبت رکھتے ہوں اور اگر نا موافق ہوں تو محض قیاساً سمجھنا چاہئے۔

وہ شخص جس کی فعلیت عقل کی تابع ہو اور جو عقل کو ترقی دیتا ہو اور وہ بہترین مقام پر ہو یعنی سب سے بالاتر عقلی حالت ذہن کی رکھتا ہو وہ شخص حسب ظاہر دیوتاؤں کو سب سے زیادہ محبوب ہے۔ کیونکہ اگر دیوتا کچھ بھی انسانی چیزوں کی پروا کرتے ہیں جیسا کہ اعتقاد کیا جاتا ہے تو یہ ماننا امر معقول ہے کہ وہ اس چیز سے خوش ہوں گے جو بہترین ہو اور سب سے بڑھ کے ان سے منسوب ہو یعنی از روئے عقل اور وہ مہربانی سے نیک جزا دیتے ہیں ان لوگوں کو جو ایسی چیزوں کو دوست رکھتے ہیں اور سب سے بڑھی ہوئی عزت کرتے ہیں اُس چیز کی جو دیوتاؤں کو پسند ہے اور حق اور شریفانہ افعال بجالاتے ہیں۔

سعادت
اور عقل

یہ دیکھنا سہل ہے کہ یہ شرطیں سب سے بڑھی ہوئی ان لوگوں میں پائی جاتی ہیں جو دانشمند ہیں۔ لہذا وہ سب سے زیادہ دیوتاؤں کو محبوب ہوں گے ہم یہ بھی مان سکتے ہیں کہ وہ سب سے زیادہ سعید ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو یہ ایک اور سند اس بات کے خیال کرنے کی ہے کہ دانشمند آدمی سب سے بڑھا ہوا سعید ہے۔

باب دوم علم اور عمل نیکی کا



یہ سمجھ کے کہ ہمارا بیان ان مضامین کا اور نیکیوں کا اور دوستی کا بھی اور خوشی کا کافی ہے تو کیا ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ہمارا مقصود حاصل ہو گیا یا ہم اگلے مقولے کے موافق یہ کہیں کہ عملی معاملات کا انجام عقلی بحث اور علم نہیں ہے بلکہ کام ہے۔ یہ کافی نہیں ہے کہ ہم کو نیکی کی ماہریت کا علم ہو بلکہ کوشش کرنا چاہئے کہ اسکو آگیا کریں اور اس کی فراوانی رکھیں اور جو دوسرے ذرائع نیک ہو جانے کے لئے ضروری ہوں ان کو استعمال کریں۔

پس اگر انسانوں کو نیک بنانے کے لئے نظریات بذات خود کافی ہوتے تو وہ اس قابل ہوتے تو ان کے عمدہ انعامات ان کو وصول ہوں جیسے تھیوگنیس (Theognis) نے کہا تھا اور ہمارا فرض ہوتا کہ ان کو مہیا کریں۔ لیکن فی الواقع ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ مقولے نوجوانوں کو جن کے دل کشادہ ہیں ان کی بہت بڑھانے اور ان کو تحریک دینے کی پوری قوت رکھتے ہیں اگرچہ اور ایسے نفس کی تقویت کے لئے جو فیاض ہے اور شرافت کو دوست رکھتا ہے نیکی کا فسون ان پر کام کر جاتا ہے مگر جم غفیر حوام الناس کی بہت افزائی کی ان میں طاقت نہیں ہے کیونکہ ایسے لوگوں کی طبیعت اسکی مقتضی نہیں ہے کہ وہ عزت کی متابعت کریں بلکہ خوف ان پر غالب ہے وہ بدی سے اسلے باز نہیں رہتے کہ ان کو ذلت کا ڈر ہے بلکہ تعذیر کا خوف ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کی زندگی پر وجدان حاوی ہے وہ اپنی مخصوص لذتوں کے جو یا ہوتے ہیں اور ایسی لذتوں کے ذرائع تلاش کرتے ہیں اور ایسے آلام سے۔

کنارہ کش ہوتے ہیں جو ان لذتوں کے مقابل میں۔ مگر وہ چیز جو شرفیانا ہے اور درحقیقت خوشگوار ہے اس کا تصور بھی ان کو نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے مزے سے واقف نہیں ہیں وہ نظریہ یا استدلال کہاں ہے جو ایسے لوگوں کی اصلاح کر سکے؟ مشکل ہے کہ احتجاج سے وہ آثار سیرت کے جو اسخ ہو چکے ہیں بدل جائیں۔ شاید ہم کو اسی پر قناعت کرنا چاہئے کہ اگر ہم کو وہ سب ذرائع حاصل ہوں جن کو ہم نیک ہو جانے کے لئے کافی سمجھتے ہیں کہ ہم کو کچھ حصہ نیکی کامل ملجائے۔

بعض آدمی یہ خیال کرتے ہیں کہ انسان کو فطرت نے نیک بنایا ہے بعض عادت اور دوسرے تعلیم کو ایسا سمجھتے ہیں۔

نیک سیرت
کی ساخت

پس یہ تو ظاہر ہے کہ موہبت فطری ہمارے اختیار میں نہیں ہے بلکہ مشیت الہی سے ایسے لوگوں کو عطا ہوتی ہے جو دراصل نیک بنجے ہیں۔ گمان غالب ہے کہ احتجاج اور تعلیم بھی کلیتہً موثر نہیں ہوتے۔ طالب علم کا نفس چاہئے کہ پہلے ہی عادت کے ذریعہ سے تربیت پا چکا ہو اصل ماہیت سے رغبت اور کراہیت کے واقع ہو چکا ہو جیسے زمین جو ختم کی پرورش کے لئے درست کی جاتی ہے کیونکہ وہ شخص جس کی زندگی پر وجدان حادی ہے وہ عقل کی مانعت کو کب سنتا ہے اور نہ سمجھ ہی سکتا ہے اور جب اس کی یہ حالت ہو تو اس کو نیک راہ پر کیونکر لاسکتے ہیں؟ وہ ہم کبھی اطاعت عقل کی نہیں کرتا بلکہ قوت کا تابع ہوتا ہے۔ پس ایسی سیرت کا ہونا مقدم ہے جو ایک معنی سے مشابہ نیکی کے ہو وہ جو دوست رکھتا ہو عزت کو اور نفرت کرتا ہو ذلت سے لیکن یہ مشکل ہے کہ کوئی شخص جو ابتدا سے نیکی کی طرف مائل کیا گیا ہو الا یہ کہ نیک قوانین سے اس نے تربیت پائی ہو۔ کیونکہ اعتدال اور استقامت اکثر لوگوں کے لئے خوشگوار نہیں ہوتے۔ خصوصاً نوجوانوں کے لئے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نوجوانوں کی پرورش اور ان کے اشتغال بدیو قانون کے درست کئے جائیں کیونکہ جب وہ ان چیزوں کے عادی ہو جائیں گے تو ان کو ناگوار نہوں گے۔ مگر یہ کافی نہیں ہے کہ ہم نے ابتدائی عمر میں باقاعدہ پرورش اور تربیت

پائی ہو ہم کو لازم ہے کہ ہم خود جب تک بڑے ہوں حق کی مزاوت کریں اور نیک کرداری کی عادت کر لیں۔ پس ہم کو ایسے قوانین کی ضرورت ہے جو ہم کو حقیقت سکھائے گویا جملہ فرائض زندگی کی تعلیم دے۔ چونکہ اکثر انسانوں پر ضرورت موثر ہوتی ہے نہ کہ احتجاج اور تعذیر کا خوف ان پر حاکم ہوتا ہے نہ شرافت و دوستی۔ پس بعض اوقات یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ متضن کو چاہئے کہ لوگوں کو نیکی کی دعوت دیں اور وعظ و نصیحت کریں کہ نیکی نہایت شریف شے ہے جو لوگ نیک تربیت پا چکے ہیں وہ ان کی بات نہیں گے اور اطاعت کریں گے اور جو لوگ اطاعت نہ کریں اور خراب ہو گئے ہوں ان کو سزا دیں اور زجر و توبیخ کریں اور اگر وہ اصلاح پذیر نہ ہوں تو ان کو خارج البلد کر دیں کیونکہ اس طرح جو لوگ نیک ہوں گے اور نیکی کے ضابطوں کے موافق زندگی بسر کرتے ہوں گے وہ عقل کی متابعت کریں گے اور جو بد ہوں گے اور لذت کے جو یا ہوں گے ان کی مثل جانورانِ بار برداری کے عقوبت سے تنبیہ ہو جائے گی۔ اسی سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ تعذیر کے آلام ایسے ہوں جو ان لذتوں کی بالکل ضد ہوں جن کے وہ بہت جو یا ہیں۔

پس جیسا کہ کہا گیا ہے جو نیک ہونے والے ہیں ان کی پرورش اور تربیت شریفانہ ہوتا کہ وہ اسی کے موافق نیک زندگی بسر کریں اور نیک اشتغال رکھیں اور کبھی ارادے یا بلا ارادہ بدی نہ کریں یہ نتیجہ اسی صورت میں پیدا ہوگا جب کہ ہم عقل کی متابعت کریں اور درست طریقہ پر زندگی بسر کریں جس کی بنا قوت پر ہو۔ باپ یہ قدرت و اختیار نہیں رکھتا کہ کوئی اور شخص الٰہ بادشاہ یا جو اس کے مثل ہو۔ لیکن قانون میں مجبور کر نیکی قوت ہے جو ایک معنی سے پیش مبنی اور عقل کا نتیجہ ہے گو کہ ہم ایسے لوگوں سے نفرت کرتے ہیں جو ہمارے میلان طبیعت کے مانع ہوں اگرچہ وہ ایسا کرنے میں حق پر ہوں ہم قانون کو زائد نہیں خیال کرتے چونکہ وہ نیکی پر اصرار کرتا ہے۔

صرف ریاست ایسی دشمن اور چند دوسری ریاستوں میں معلوم ہوتا ہے کہ متضن نے اہل شہر کی پرورش اور ان کے اشتغال کو سمجھ کے ان کا انتظام کیا ہے۔

اکثر ریاستوں نے ان معاملات سے بالکل غفلت کی ہے اور ہر شخص جس طرح چاہتا ہے زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ اپنی جورو اور بچوں کا خود ہی تعین ہے، "مثلاً سائیکلوپس Cyclops کے پس یہ سب سے بہتر ہے کہ ریاست خود ان امور کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے اور اس پر سچائی سے عامل ہو اور لازم ہے کہ اس انتظام میں تاثیر پیدا کرنے کی قوت رکھتی ہو۔ اور اگر ریاست اس سے کلیتہً غفلت کرے تو بظاہر یہ بہتر ہے کہ فرض ہے کینکی کے کام کو چلائے اپنے بچوں اور دوستوں میں یا کم از کم اس مقصد کو پیش نظر رکھے تاکہ یہ کام جاری رہے۔ بیانات گذشتہ سے یہ بھی واضح ہے کہ وہ اس کام کو بخوبی کر سکتا ہے اگر اس نے قانون سازی کے اصول کو سیکھا ہو کیونکہ نظم ریاست پر قوانین کی صورت کے ذریعہ سے صاف صاف عمل ہو سکتا ہے اور اگر قوانین نیکی کے ہوں تو خوب ہو گا۔ خواہ وہ قوانین مکتوبہ ہوں خواہ غیر مکتوبہ اور آیا وہ فرد واحد کی تعلیم کے لئے مناسب ہیں یا ایک جماعت کے لئے یہ امر بظاہر قابل توجہ نہیں ہے جیسا کچھ حال موسیقی یا ورزش یا دوسرے فنون کا ہے۔ کیونکہ جس طرح ریاست میں قوانین یا رسم و رواج مرتبہ اعلیٰ پر ہیں اسی طرح ایک خاندان میں آبائی احکام و رواج ہیں اور زیادہ تر اس وجہ سے کہ ارکان خاندان سے باپ کی قرابت اور وہ نفع جو اس نے ارکان خاندان کو پہنچایا ہے۔ کیونکہ ارکان خاندان طبعی طور سے پہلے ہی سے باپ (رئیس خاندان) سے الفت رکھتے ہیں اور اس کے مطیع ہیں۔

بمقابلہ عام طرق تعلیم کے ایک فرد کی تعلیم کا مرتبہ اعلیٰ ہے۔ یہ قریباً وہی بات ہے جیسے طبابت میں یہ عام قاعدہ ہے کہ اگر کسی مریض کو

شخصیت
تعلیم میں

لے ہو مرنے سائیکلوپس کے طرز حیات کو بیان کیا ہے جس کی طرف اسطاطالیس نے اکثر اشارہ کیا ہے۔ یہ بیان ہو مر کی کتاب اوڈیسی (شاہناہ بحر) میں پایا جاتا ہے۔ ۱۲ مترجم

بجائے ہو ضرور ہے کہ وہ خاموش رکھا جائے اور غذا نہ کھائے مگر ممکن ہے کہ کچھ مستثنیات ہوں۔ نہ ٹھونسہ بازی کا استاد سب شاگردوں کو ایک ہی اسلوب سے ٹھونسہ بازی سکھاتا ہے۔

پس واضح ہو گا کہ ایک فرد کی سیرت کا ملاحظہ بہترین طریقہ فرد واحد کی تعلیم کی تکمیل کا ہے کیونکہ اس طور سے ہر کسی کو اس کا موقع مل سکتا ہے کہ اس کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے جو اس کے لئے مناسب ہو۔ اس صورت میں بھی فرد واحد کے ساتھ عمدہ سلوک ہو سکتا ہے خواہ طب میں خواہ ورزش میں خواہ کسی اور مضمون میں ایسے شخص سے جو ایسے قاعدہ کلیہ سے واقف ہے جو سب لوگوں پر جاری ہو سکتا ہے یا ایسے لوگوں پر جو خاص قسم کے ہوں کیونکہ علوم سب پر جاری ہوتے ہیں اور قوانین کلیہ کے وسیلے سے جاری ہوتے ہیں۔ اسکا بھی سبب نہیں ہے کہ کوئی شخص بغیر علمی علم کے ایک جزئی صورت کی تدبیر میں کامیاب نہ ہو اگر اس نے صحیح مشاہدہ نتائج کا کیا ہے۔ جو نتائج ایک جزئی طریق عمل سے پیدا ہوئے ہوں اگرچہ ایسا مشاہدہ محض تجربی ہو گا کیونکہ ایسے طبیب موجود ہیں جو اپنی مخصوص صورتوں میں اچھے خاصے طبیب ہیں۔ اگرچہ سوائے ان صورتوں کے اور کسی کا علاج وہ نہیں کر سکتے۔

تقاعظ نظر اس کے اگر کوئی شخص چاہتا ہے کہ کسی فن یا عقلیات میں کامیاب ہو تو اس کا فرض ہے کہ کلی اصول کی طرف متوجہ ہو اور حتی الامکان اس سے واقف ہو کیونکہ علوم حکمیہ کلیات سے بحث کرتے ہیں جو ہمیشہ بھی کہا جا چکا ہے۔ جو شخص کسی جماعت کو اپنی تدبیر سے ترقی دینا چاہتا ہے خواہ وہ لوگ چند ہوں یا متعدد اس کا فرض ہے کہ اصول قانون سازی کے سیکھنے کی کوشش کرے۔ شاید قوانین ہی ہم کو نیک بنانے کے طبیعی ذرائع ہوں۔ اسی طرح تعلیم میں صرف وہی شخص جو علوم حکمیہ سے واقف ہو ایسے لوگوں میں جو اس کے پاس بطور مضمون کے آئیں شریفانہ میلان پیدا کر سکتا ہے یہی حال طب کا بھی ہے

قانون سازی
کے اصول کی
ضرورت۔

اور ہر صنعت کا جس میں ہوشیاری اور پیش بینی کا یہی مقتضی ہے۔
 کیا یہ ہمارا دوسرا قدم اس راہ میں نہیں ہے کہ اصول قانون سازی کے
 سیکھنے کے منبع اور وسائل پر غور کریں ؟ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اس مقام پر مثل
 دوسرے مقامات کے ہم ان اشخاص کو دیکھیں جو اصول کی مزا و لذت کرنے
 میں یعنی درہرین سلطنت۔ کیونکہ قانون سازی جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں بظاہر ایک
 شعبہ سیاسیات کا ہے لیکن سیاسیات اور دوسرے علوم اور قومی میں یہ
 فرق ہے۔ ان علوم میں وہی لوگ جو قومی کو تعلیم دیتے ہیں وہی ان کا عملی
 استعمال بھی کرتے ہیں۔ مثلاً طبیب اور مصور در حالیکہ سیاسیات میں
 سوسطائی تعلیم کا پیشہ کرتے ہیں مگر وہ خود کبھی عمل نہیں کرتے۔ علیٰ اشخاص
 چالاک مدبرین ہیں جو بظاہر عملی زندگی میں ایک قسم کی قوت یا تجربہ سے ہدایت
 پاتے ہیں نہ کہ تعقل سے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نہ وہ ان مضامین پر کچھ لکھتے ہیں
 نہ تقریر کرتے ہیں اگرچہ شاید عدالتی یا پارلیمنٹ کی اسپیکر لکھنے سے وہ کام سرانجام
 دے نہ انہوں نے اپنے لڑاکوں کو یا ایسے لوگوں کو جنہ وہ عنایت کرتے ہیں
 کبھی دربر سلطنت بنایا ہے۔ پھر بھی یہ توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ایسا کرتے اگر ان
 کے مفاد و میں ہوتا اور وہ اس سے بہتر منزلہ کہ اپنی ریاست کے لئے نہیں
 چھوڑ سکتے اور نہ اس سے بہتر کسی شے کو اپنے لئے ترجیح دے سکتے ہیں۔ اور
 نہ اپنے سب سے عزیز دوستوں کے لئے اس قوت کے واسطے سے۔ اب بھی یہ تسلیم
 کیا جاسکتا ہے کہ تجربہ بہت مفید ہے ورنہ سیاسیات سے واقف ہو کے کوئی مدبر
 نہیں بن سکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو لوگ سیاسیات کو سمجھنا چاہتے
 ہوں ان کو تجربہ لے اور نظریات دونوں کی ضرورت ہے۔
 سوسطائی جواب نے دعوے میں بڑی فضول گوئی کرتے ہیں ان سے
 بہت بعید ہے کہ وہ تدبیر مملکت سکھائیں۔ فی الواقع وہ تدبیر مملکت کے
 محل اور اس کی ماہیت سے مطلقاً جاہل ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ تدبیر
 مملکت کو محال یا کثر فن بلاغت در بطور لکھتے، سے نہ بناتے۔ وہ مجموعہ
 قوانین کا بنانا سہل کام نہ سمجھتے کہ صرف ایسے قوانین جمع کر لئے جائیں جو بہت

سوسطائی

مشہور ہیں وہ یہ نہ خیال کرتے کہ جو کچھ انھیں کرنا ہے وہ یہ ہے کہ بہترین قوانین کا انتخاب کر لیا جائے گویا کہ انتخاب کے لئے مشکل کی ضرورت نہیں ہے گویا کہ درست حکم لگانے کی قوت قانون سازی میں کچھ ایسی مشکل نہیں ہے جیسے مسئلہ موسیقی میں۔ کیونکہ صرف وہی لوگ جو جزئیات فنون کا تجربہ رکھتے ہیں جو فنون کے مصنوعات پر صحیح حکم لگا سکتے ہیں اور ان کے بنائے ذرائع اور طریق عمل کو سمجھ سکتے ہیں اور مخصوص ترکیبات کی نظم و ترتیب کو جانتے ہیں جن لوگوں کو تجربہ نہیں ہے وہ صرف اسی سے بہت خوش ہو جائیں گے اگر وہ اتنا سمجھ سکیں کہ مصنوعی کام اچھا یا برا ہے جیسے مثلاً ایک تفویہ۔ مگر قوانین مصنوعات علم سیاسیات کے ہیں۔ بس صرف انتخاب قوانین سے کوئی شخص قانون سازی کی صلاحیت کیونکر پیدا کر سکتا ہے یا اس کا فیصلہ کیونکر کر سکتا ہے کہ فلاں بہترین قوانین ہیں؟ طبی کتابوں کے مطالعہ سے لوگ اچھے طبیب کیونکر ہو سکتے ہیں تاہم طبی کتابوں میں محض طرق علاج ہی کے بیان کا اودعا نہیں ہوتا بلکہ لوگوں کو صحت بخشنے کے طریقے کا بھی بیان ہوتا ہے اور مناسب طریقہ مخصوص صورتوں کے معاملہ کا بھی بیان ہوتا ہے اس طور سے کہ صحت کی حالتوں کی تقسیم کی جاتی ہے مگر یہ سب اگرچہ تجربہ کار کے لئے مفید معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ایسے لوگوں کے لئے بالکل بیکار ہے جو علم طب سے واقف نہیں ہیں۔ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ قوانین اور دستورات کا جمع کرنا ان لوگوں کے لئے مفید ہے جو حق و باطل پر غور کرنے اور اس کے فیصلہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور جو یہ جانتے ہیں کہ خاص صورتوں میں کیا مناسب ہے لیکن جو لوگ ایسے سوالوں کو جانچتے ہیں ان کے ذہن کا اسلوب درست نہیں ہے تو غیر ممکن ہے کہ درست فیصلہ کر سکیں اگر اتفاقاً یہ ہو جائے تو او ریات ہے اگرچہ وہ عاقلانہ قدر شاہی پر ممکن ہے کہ فائز ہو جائیں۔ چونکہ اگلے لکھنے والے قانون سازی کے مضمون کی تحقیق میں ناکامیاب رہے پس شاید یہ مناسب ہو کہ ہم خود اسکو جانچیں بلکہ لازم ہے کہ سیاسیات

لے اسطرحا لیس اس مقام سیاسیات کی تدوین کے لئے راہ نکال رہا ہے۔ یہ کتاب نقو اسس کی تصنیف کے بعد لکھی گئی تھی۔

کے موضوع پر کلیتہً نظر کریں تاکہ انسانی زندگی کے فلسفہ کی تا حد امکان تکمیل کر سکیں۔
 سب سے پہلے ہم کو یہ کوشش کرنا چاہئے کہ اگلے لوگوں کی رایوں کو
 ملاحظہ کریں جو صحیح طور سے ظاہر کی گئی ہیں پھر سیاسیات کی نظر سے جو ہم نے ریاستوں
 کی بقا اور فنا کے اسباب کو فراہم کیا ہے ان پر غور کریں اور خاص دستور
 کا ملاحظہ کریں اور ان کے اسباب کہ بعض دستورات کیوں نیک ہیں اور
 بعض کیوں بد ہیں ان کی تحقیق کریں۔ کیونکہ جب ہم ان امور پر غور کر چکے ہیں گے
 تو شاید پھر سہل ہو جائے گا کہ کس قسم کے دستورات بہترین ہیں اور کونسا
 بہترین طریقہ نظم و نسق کا ہے اور ان کے قوانین اور رسم و رواج کیسے ہونا
 چاہئے ہیں۔

تَحْقِیْق

صحیح نامہ اخلاق نقوما جس

صحیح	غلط	نمبر	نمبر	صحیح	غلط	نمبر	نمبر
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
Rhada-	Radam	۱۲۴	حاشیہ	متابعت فنون عام	متابعت فنون عام	۱	حاشیہ
manthus	Anthus			ہونا	ہونا	۱۵	۱۶
Hesiod	Hesiode	۱۶۴	حاشیہ	Excell-	Encell-	۱	۳۹
موجود	وجود	۱۵	۱۷۱	ence	ence		
خرودہ فروشی	خرودہ فرشی	۱۹	۱۷۴	کس طرح	کس طرح	۸	۷۷
Alcmoeon	Alemoeon	۱۷۸	حاشیہ	Diomedes	Dio Medes	۱۶	۹۳
اس صفحہ میں باب کا آغاز ہے۔		۱۹	۱۷۹	سکر	سکر	۸	۹۷
Glaucus	Wcus	۳	۱۸۰	Lacedae-	Laccadae	۱۳	۹۷
لین	لین	۲۰	۱۸۵	monians	monians		
Polyclitus	Polyclitos	۳	۲۰۲	Sicyoni-	Ciyonians	۲۳	۹۷
Anaxago-	Anaslago-	۲۰	۲۰۳	ans			
ras	ras			کی	لی	۲۴	۹۷
Euripides	Uripides	۴	۲۰۷	آلام	آرام	۱۰	۹۸
اگرچہ	گرچہ	۱	۲۰۸	مشابہ	مستابہ	۱۸	۹۸
مس	مس	۳	۲۱۶	رد بانخطا	رو بانخطا	۱۳	۱۱۳
انتہا سے زیادہ	انتہا سے زیادہ	۸	۲۲۳	بالنصاف	یا انصاف	۵	۱۵۰

صحیح	غلط	۱	۲	صحیح	غلط	۱	۲
Heraclitus	Heroclitus	۱۴	۲۶۶	جذبات	جذبات	۳	۲۲۵
Empedocles	Empadocles	۲	۲۶۷	Philocte-	Philocte-	۱۱	۲۲۸
اسکی رائے	کی رائے	۳	۲۶۷	tus	tes		
خرد	خورد	۱۳	۲۸۱	Laertius	Lacrtius	حاشیہ	۲۳۱
جس	جین	۷	۲۸۳	مقدسین	مقدسین	۲۳	۲۳۲
ارسطو	اوسطو	۱۶	۲۹۲	Empedo-	Empado-	۸	۲۳۳
اگر	گر	۹	۳۰۱	cles	docles		
یا لذات	یا بالذات	۲۳	۳۱۴	یا اسم خاص	یا اسم خاص	۲۰	۲۳۵
Lacedae-	Lacedae	۱۳	۳۲۲	Niobe	Niobi	۱۰	۲۳۷
mon	Mown			ہوتا ہے	ہوتا ہے	۱۵	۲۳۳
Etocles	Etaxcles	۱۶	۳۲۲	(تھمل)	(تھمل)	۱۱	۲۳۴
Phoenis-	Phoenu-	۱۶	۳۲۲	تمرد	عمرو	حاشیہ	۲۳۸
sae	cee			سے	سے	۱۷	۲۵۱
Achilles	Aelilles	حاشیہ	۳۲۸	Anaxan-	Anxan-	۸	۲۵۲
Theognis	Thoagenis	حاشیہ	۳۲۴	drides	drides		
لیکن	لیسن	۱	۳۵۳	Speusipps	Spisusip-	۵	۲۵۸
جمتوں	جمتوں	۹	۳۶۶	pus			
				Euripides	Uripides	۱۰	۳۶۶

